TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

ELFTER BAND

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1894

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/texteunduntersuc11akad

INHALT DES ELFTEN BANDES.

Heft 1: Das Kerygma Petri kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VII, 162 S. 1893.

Heft 2: Acta SS. Nerei et Achillei. Text und Untersuchung von Privatdocent Lic. Dr. **Hans Achelis.** IV, 70 S. 1893.

Heft 3: Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist. Kritisch untersucht und reconstruiert von Lic. **Ernst Rolffs.** VIII, 139 S. 1893.

Heft 4: Textkritische Studien zum Neuen Testament. Von Privatdocent **Wilhelm Bousset.** VIII, 144 S. 1894.

DAS

KERYGMA PETRI

KRITISCH UNTERSUCHT

VON

ERNST VON DOBSCHÜTZ

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/2. V—VIII. IX 1/2. X 1. XI 1/2. M. 221 —

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der *Διδαχη* in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —
(II, 1/2. einzeln nur in anastatischem Druck (1893) käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides von Lic. **Edgar Hennecke.** Erscheint demnächst.
4. Theophili libri tres ad Autolycum II, III. Recens. **Ed. Schwartz.** } In Vorbereitung.
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt** et **A. Harnack.** }

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

DAS

KERYGMA PETRI

KRITISCH UNTERSUCHT

VON

ERNST VON DOBSCHÜTZ

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

SEP 30 1937

Α ΕΧΩΡΗCΑΜΕΝ ΕΓΡΑΨΑΜΕΝ

Petrus.

(Acta Petri b. Isid. Pelus.)

DER HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT IN BERLIN

ALS EIN BESCHEIDENES ZEICHEN

EHRFURCHTSVOLLER DANKBARKEIT

GEWIDMET.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ward begonnen, als die pseudopetrinische Literatur noch ein ziemlich braches Feld war. Gelegentlich nur war mir das Interessante, was die hier behandelten Fragmente bieten, aufgefallen, und von meinem Lehrer, Herrn Prof. Harnack, ermuntert, ging ich daran, sie gründlicher zu untersuchen. Während der Arbeit wuchs mein Interesse daran. Ob aber auch andere gleiches dafür empfinden würden, musste mir sehr zweifelhaft sein. Doch kaum war meine Arbeit fertig, da erschien schon die Untersuchung von Prof. Zahn in seiner Kanonsgeschichte, und zugleich wurde durch den glücklichen Fund von Akhmim die ganze pseudopetrinische Literatur Gegenstand allgemeinsten Interesses. Freilich war es gut, dass ich diese neuen Hilfsmittel noch vor Fertigstellung des Druckes benutzen konnte, aber die Arbeit ward so nicht grade erleichtert und es sind auch einige Unebenheiten dadurch entstanden. Die ganze Fülle der neusten Literatur habe ich nicht benutzt. Ich stütze mich wesentlich auf Harnacks Untersuchungen und muss bekennen, dass mir dessen Resultate, soweit ich sie übernommen habe, auch durch Zahns Gegenbeweise nicht erschüttert worden sind, so wertvoll manches von Zahn Beigebrachte ist. An mir wäre es nun vielleicht gewesen, die Forderung Harnacks zu erfüllen, die fünf alten Schriften, die den Namen des Petrus tragen, einer zusammenhängenden Untersuchung zu unterziehen. Ich habe diese Auf-

BR 60 Q53

gabe von mir abweisen müssen, weil ich sie bei dem vorliegenden Material für unausführbar halte. Ich habe mich auf die Fragmente des Kerygma Petri beschränkt. Diese waren zwar schon des öfteren zusammengestellt; aber mir schien es noch an der gründlichen kritischen Sonderung zu fehlen, und sie verdienten es auch, eingehender beleuchtet zu werden. Ich hoffe, man wird wenigstens einiges Neue in der Erklärung finden. Besonders wichtig und wertvoll ist das im Excurs zum erstenmal untersuchte Fragment zur Chronologie des Lebens Jesu, bei dessen Bearbeitung mich die Herren Proff. Harnack und Mommsen durch ihre gütige Unterstützung zu grossem Danke verpflichtet haben. Die Nachträge sind etwas sehr umfangreich geworden; ich bitte das damit entschuldigen zu wollen, dass sich mir noch während des Druckes, der sich etwas lang hinzog, wertvolles Material anhäufte. Trotz des geringen Umfanges der Schrift glaubte ich doch durch die beigefügten Register den Gebrauch derselben erleichtern zu sollen. Das Verzeichnis der Bibelstellen bezieht sich auf solche, welche, zur Erklärung herbeigezogen, selbst irgend welche Erklärung dabei finden.

Für alle Anregung und Förderung von seiten meiner Lehrer, für das Wohlwollen, welches mir die hiesige hochwürdige Fakultät sonderlich beim Abschlusse meiner Universitätsstudien erwiesen hat, glaubte ich meinen Dank in der Widmung niederlegen zu sollen, umsomehr als nur ihre Anerkennung mir den Mut gab, mit dieser Arbeit an die Öffentlichkeit zu treten.

Berlin, Juni 1893.

Ernst von Dobschütz.

Inhalt.

Seite

§ 1. Einleitung: Von den Pseudopetrinischen Schriften und dem Kerygma Petri insbesondere 1
§ 2. Die Bedeutung des Titels 15
§ 3. Herstellung des Textes (und Übersetzung) 18
§ 4. Erklärung der Fragmente 27
§ 5. Resultate: Zeit, Ort und Charakter der Schrift 64
Zweifelhafte Fragmente 80
§ 6. Die Doctrina Petri des Origenes 82
§ 7. Die *διδασκαλία πέτρου* bei den späteren griechischen Vätern 105
§ 8. Paulusworte 123
§ 9. Die Praedicatio Pauli 127
§ 10. Die Praedicatio (?) Petri et Pauli 131
Excurs: Ein Beitrag zur Chronologie des Lebens Jesu 136
Register 151
Nachträge und Verbesserungen 160

§ 1.

Einleitung.

Von den Pseudopetrinischen Schriften und dem Kerygma Petri insbesondere.

Bei der einzigartigen Stellung, welche Petrus — nach dem Urteil der nachapostolischen und altkatholischen Christenheit — im Kreise der Apostel einnahm, erwartet man einen grossen Teil der apostolisch-kanonischen Lehrschriften auf seine Autorität zurückgeführt zu finden. Der Kanon der Grosskirche bietet jedoch nur zwei kleine Briefe unter dem Namen des Petrus. Wie der Herr selbst nichts Schriftliches hinterliess, so lag auch die Bedeutung seiner Apostel in der mündlichen Verkündigung des Heiles, nicht in Schriftstellerei, und zumal Petrus war ein Mann der That, nicht der Feder. In gewisser Weise scheint die Kirche dies in richtigem Bewusstsein behalten und gewürdigt zu haben. — Allerdings sind diese beiden Briefe nur ein kleiner Ausschnitt aus einer grossen Literatur, welche sich, wie nicht anders zu erwarten war, bald an den Namen des Petrus angeschlossen hatte und dadurch zeitweilig hohe Bedeutung, ja kanonisches Ansehen erlangte, bis die Kirche sie allmählich ausschied, ein Prozess, der für die übrigbleibenden Schriftchen wohl ein günstiges Urteil zu erwecken geeignet wäre, wenn man dabei als die leitenden Gesichtspunkte historisch-kritische voraussetzen dürfte und nicht vielmehr an dogmatische denken müsste, bei einer Zeit, welche historisch-philologische Studien (z. B. der Theodote und Artemoniten) als Symptome der Haeresie betrachtete.

Eusebius erwähnt in seiner Kirchengeschichte (III, 3, 2)

nach den beiden Petrusbriefen[1]) folgende pseudopetrinische Schriften:

τὸ . . . τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων
καὶ τὸ κατ᾽ αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον
τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα
καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν.

Von allen diesen behauptet er zu wissen, dass sie nicht unter den als katholisch anerkannten Schriften überliefert seien, da weder ein Kirchenschriftsteller der Vorzeit noch einer seiner Gegenwart je Zeugnisse aus ihnen entlehnt habe[2]).

Hieronymus (de vir. ill. 1) fügt dieser Liste noch als fünftes Stück das „iudicium Petri" bei und verwirft alle als „apocrypha".

Ebenso bezeichnet Nicephorus Callisti († c. 1356) in seiner Kirchengeschichte (II, 46 cf. Credner, Geschichte des Kanons p. 256) sie alle als *νόθα καὶ παρέγγραπτα*. Er selbst verrät aber in nichts eigene Kenntnis der Schriften, indem sich vielmehr seine aus den vier petrinischen Schriften, den Paulusakten, dem Hirten des Hermas, dem Barnabasbrief und den Apostellehren bestehende Liste als freie in Ausdruck und Stellung leicht variierende Reproduktion von Eus. H.E. III, 3, 2 und 25, 4 erweist.

Wenn Eusebius nicht von dem dogmatischen Standpunkte seiner Zeit aus *συγχρῆσθαι μαρτυρίαις* in praegnantem Sinne verstand — was allerdings durch die unmittelbar folgende Bemerkung, er wolle im Verlauf seiner Geschichtserzählung den Gebrauch (*χρῆσθαι*) der Antilegomenen bei den Kirchenschriftstellern anmerken, sehr wahrscheinlich wird, zumal er selbst dabei auch zwei unserer Schriften erwähnt (VI, 12, 2; 14, 1) — so müsste

1) Von diesen gilt ihm aber auch nur einer als echt (*μόνην μίαν γνησίαν ἔγνων ἐπιστολήν*), der andere *φερομένη αὐτοῦ δευτέρα* (was freilich die Echtheit nicht unbedingt ausschliesst), als unkanonisch (*οὐκ ἐνδιάθηκον*), aber nützlich zu lesen (*χρήσιμον*).

2) Eus. H. E. III, 3, 2: *οἰδ᾽ ὅλως ἐν καθολικαῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ᾽ ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.* Katholisch ist hier natürlich soviel als „zum Kanon der Grosskirche gehörig". Bei der LA. *καθολικοῖς* wäre an die nachher als *ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς* bezeichneten Männer zu denken.

man ihm einen kaum begreiflichen Irrtum oder eine unerhörte Verdrehung des Thatbestandes schuld geben. Denn die Geschichte der einzelnen Schriften zeigt, dass dieselben — in verschiedener Weise — zu Zeiten nicht nur von einzelnen Kirchenlehrern, sondern von ganzen Kirchen als autoritativ anerkannt worden sind.

Am günstigsten steht die Petrus-Apokalypse; waren doch überhaupt Apokalypsen wohl die frühesten schriftlichen Autoritäten der alten Kirche neben dem Alten Testament, bei denen es auch auf die Person des Verfassers nicht so sehr ankam. Für Rom ist sie bezeugt im Kanon Muratorianus, der sie neben der Apok. Joh. anerkennt, allerdings mit dem Zusatz: quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. In dem Catal. Clarom. hat sie ihre Stelle am Schluss gefunden, nach den cath. Briefen, dem Barn.-Br., der Apok. Joh., den Act. Ap., dem Pastor und den meist sehr geschätzten Paulusakten, ohne dass in dieser Reihe irgendwo ein Einschnitt angezeigt wäre. Clem. Al. hat sie nach Eus. H.E. VI, 14, 1 in den Hypotyposen kommentiert. Method. Tyr. nennt vermutlich ebendiese Schrift ein *θεόπνευστον γράμμα* (Symp. II, 6 nach Hilgfd. Nov. Test. extr. can. rec. IV p. 71). Macarius Magnes erhärtet ihren Wert durch den Nachweis der Übereinstimmung mit den prophetischen und evangelischen Schriften (Hilgfd. ibd.), und noch Sozomenos (H.E. VII, 19) erzählt, dass sie in Palästina jährlich einmal vorgelesen werde. Er selbst weiss es freilich schon nicht mehr anders, als dass sie von den Alten schlechthin für ein *νόθον* erklärt sei. Das stimmt dann zu den Urteilen des Eusebius und Hieronymus und dem Verzeichnis der 60 Bücher, wo sie an zweiter Stelle unter den NTlichen Apokryphen steht (Westcott, hist. of the canon p. 559; Zahn, Gesch. des Kanons II, 1 p. 292). Sie hat das Schicksal ihrer Gattung geteilt, das zeitweilig auch die Johannesapokalypse getroffen hat, von einer des Enthusiasmus entleerten, sich immer mehr hinter ein System greifbarer Autoritäten und Garantieen zurückziehenden Kirche als ein Werk des Geistes der Unordnung ausgestossen zu werden [1]).

1) Um so wunderbarer ist es, dass das Grab eines Mönches aus verhältnismässig später Zeit uns dies längst verloren geglaubte altchristliche Kleinod wiedergeschenkt hat, — ein starker Ansporn, weiter zu spüren und die Hoffnung hochzuhalten, dass wir noch viel mehr bekommen werden. Dem kann man sich freilich, nun da wir Fragmente dieser vielgenannten

Das Petrus-Evangelium erhält sich ungefähr eben so lange, doch nur in entlegenen Teilen der Grosskirche und wird anderwärts frühzeitig als haeretisch beanstandet. Justin hat, wie jetzt feststeht, dasselbe unter den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* benutzt (Dial. 106). Es liegt teilweise den Zusätzen zu Grunde, welche der noch nicht kanonisierte Text der andern vier Evangelien im 2. Jahrhundert im Abendland erhalten hat (cod. D, bobb., sangerm., al.). Und wie es der in Syrien oder Cilicien lebende Verfasser der sog. apostolischen Didascalia (Grundschrift von Const. Ap. I—VI) benutzt, so fand es Serapion (c. 190) bei cilicischen Gemeinden in Gebrauch (Eus. H.E. VI, 12); aber wie schon er den doketischen Charakter desselben beanstandete, so verhielt sich auch Orig. (in Matth. X, 17) ablehnend dagegen, und sowohl von Eusebius, der es — im Unterschied von der zu den *νόθα* gestellten Apok. — unter die haeretischen Pseudepigraphen setzt (III, 25), als von Hieron. und dem decr. Gelas. wird es unter die Apocryphen verwiesen. Dabei war das eigentümliche, dass die Grosskirche selbst ein Petrus-Evangelium zu besitzen wünschte und dies auch vorgab, indem sie das Marcus-Evang. auf petrinische Autorität zurückführte. Durch ein Missverständnis auf Grund dieser Combination ist vielleicht die Behauptung des Irenaeus (adv. Haer. III, 11, 7) entstanden, die Doketen hätten das Marcus-Evang. benutzt; wir hätten dafür dann das Petr.-Evang. einzusetzen.

Die Petrus-Acten, deren man wohl mehrere (ebionitische, gnostische, katholische) zu unterscheiden hat, waren sehr verbreitet, hatten jedoch wohl kaum in der Kirche je kanonisches Ansehen, während die uns leider ganz verlorenen Paulus-Acten dieses genossen (Catal. Clarom. — Eus. H.E. III, 3, 5; 25, 4). Die mannigfachen, weit zerstreuten Legendenzüge über Petrus (z. B. Clem. Al. Strom. III, 6, 52; VII, 11, 63; — Petri Mässigkeit: Greg. Naz. or. XIV, 4 [p. 259] und carm. [MPG 37, 720]; Rec. Clem. VII, 6.) werden allerdings meist ohne Quellenangabe ein-

Schrift kennen, nicht verschliessen, dass jene Väter, mögen ihre Gründe gewesen sein welche sie wollen, recht daran gethan haben, solche Produkte des urchristlichen Geistes aus dem Kanon auszuschliessen. — Näher auf diese Fragmente und die des gleich zu besprechenden Petrus-Evang. einzugehen, ist hier nicht am Platz; es sei verwiesen auf die gründlichen Erörterungen Harnacks in Text. und Unters. IX, 2. Leipzig, 1893. 2. Aufl.

geführt, gehen aber doch wohl grösstenteils auf eine der verschiedenen Bearbeitungen der Acta zurück. Nur Isid. Pelus. citiert einmal (lib. II, ep. 99 ad Aphrod.): *καθὼς πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χόρου ἐν ταῖς ἑαυτοῦ πράξεσι σαφῶς δηλοῖ.* Acta werden übrigens sowohl die *περίοδοι πέτρου* des Clemens als die des Leucius genannt.

Das Judicium Petri wird zuerst von Hieronymus (l. c.) genannt; sonst findet es sich nur noch bei Rufin (exp. symb. apost. c. 38) in jener dunkeln Stelle: in novo testamento libellus qui dicitur Pastoris sive Hermatis qui appellatur duo viae vel iudicium secundum Petrum. Zunächst muss hier mit Nolte für Hermatis oder Hermetis (2 codd. bei Baluze) Hermae et is gelesen und so unsere Schrift vom Hirten des Hermas streng unterschieden werden. Gewöhnlich folgert man nun aus der Bezeichnung duo viae, hier sei die sonst *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* genannte Schrift gemeint, und stützt diese Behauptung durch den Hinweis auf den 39. Festbrief des Athanasius, den Rufin hier ausgeschrieben haben soll. Jedoch weicht Rufin auch in der Reihenfolge von jenem ab, und es ist nicht ausgeschlossen, dass er absichtlich die ihm aus Eusebius' Kirchengeschichte allerdings bekannte Didache ausliess (wie im A.T. das Buch Esther) und ein anderes Buch anfügte (wie dort die Bücher der Maccabaeer). — Grabe hat vermutet, der Titel „iudicium" sei entstanden durch ein Versehen des Rufin, der $\overline{\kappa\rho\mu\alpha}$, das Siegel für *κήρυγμα*, als *κρίμα* gelesen habe. Da jedoch Hieronymus schon vor Rufin das iudicium erwähnt — u. zw. neben der praedicatio —, andrerseits Rufin durch die Zusammenstellung mit duo viae und den abweichenden Titel[1]) eigene Kenntnis der Schrift bethätigt, so müsste man schon beiden Autoren unabhängig von einander denselben Fehler zutrauen, wenn man jener scharfsinnigen, von vielen gutgeheissenen Conjektur des gelehrten Mannes beistimmen wollte. Auffallend bleibt immerhin das gänzliche Schweigen des Eusebius, wenn man unsere Schrift nicht unter den *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* mit einbegriffen denken will, wogegen immer spricht, dass sich der Titel „iudicium Petri" aus

1) Die gewöhnliche LA. ist allerdings auch hier Petri, aber Cod. Sangerm. bietet secundum Petrum und für die Ursprünglichkeit dieser auch an und für sich wahrscheinlichen LA. tritt auch cod. Reg. mit secundum Petri ein (cf. Zahn, Gesch. d. Kan. II, 1 p. 243).

keiner der uns bekannten Recensionen befriedigend erklären lässt. Es liegt somit, da nur Hieron. und Rufin des „iudicium Petri" Erwähnung thun, nahe, anzunehmen, dass dies lateinisch abgefasst war; ja man möchte versucht sein, die Grabesche Hypothese dahin umzubilden, dass jenes Versehen schon auf einen alten lateinischen Übersetzer des *κήρυγμα πέτρου* zurückgehe. Doch fehlt zunächst von der Existenz einer solchen lateinischen Bearbeitung jede weitere Spur [1]). Wir werden uns daher hier bescheiden müssen, etwas sicheres über diese rätselhafte Schrift auszusagen.

So bleibt uns von den petrinischen Pseudepigraphen des Eusebius noch das *κήρυγμα πέτρου*, dessen Untersuchung diese Arbeit gewidmet sein soll. —

In der Neuzeit ist dieser Schrift m. W. zum erstenmal bei Dodwell, dissertationes in Irenaeum (Oxon. 1689, p. 440 sqq.) Aufmerksamkeit geschenkt worden, doch nur mit Berücksichtigung der Stelle bei Origenes in Joh. tom. XIV (s. u. Fragm. III und IV), dagegen unter Hinzuziehung der Pseudoclementinen, besonders des Briefes des Petrus an den Jakobus. Hierdurch hat es Dodwell, der die Fragmente bei Clemens Alex. nicht kannte, oder doch nicht berücksichtigte, veranlasst, dass ihm folgend alle Späteren den Verfasser unserer Schrift von vornherein als Judenchristen ansahen, auch nachdem Grabe in seinem Spicilegium Patrum (1700) I p. 55 sqq. zum erstenmal die Fragmente ziemlich vollständig zusammengestellt hatte. Aus den kurzen Erwähnungen und Besprechungen der Schrift bei Du Pin, Fabricius, Mill (Prolegg. zum N.T. 1707, p. 16), Ceillier, Cave, Lardner, von Coelln (Art. Clementinen in Ersch und Grubers Encycl.), Mayerhoff (Petrinische Schriften, 1835), Reuss (Gesch. der h. Schriften N.T.s), Schliemann (Clementinen) sind besonders hervorzuheben: Kleuker, Apokryphen des N.T.s (1798) p. 267 sqq., der zum erstenmal den heidenchristlichen Standpunkt des Verfassers erkennt, freilich — seiner Zeit gemäss — nicht ohne auch Tendenz darin zu finden; — Credner, der in seinen Beiträgen

1) Eine solche liegt auch kaum bei Ambr. in Hexaëm. V, 6. (I p. 85) vor, wie Zahn, Gesch. des Kan. II, 2, 2 p. 829 A. anzunehmen geneigt ist. Denn iudicium Petri kann hier nur das von Petrus bei der Erwählung des Stephanus (Act. 6, 5 sq.) bewiesene richtige Urteil über seine Person bezeichnen.

zur Einleitung in die Biblischen Schriften (1832) I p. 348 sqq. (cf. Gesch. des Kanons, herausg. von Volkmar [1860] p. 73. 387) eine Textrecension giebt; — Schwegler, in dessen nachapostolischem Zeitalter (1836) II p. 30 man eine Zusammenstellung der älteren Ansichten findet; — und vor allem Bleek, der in seinem Aufsatz „über die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel" im 1. Bande der von Schleiermacher, De Wette und Lücke herausgegebenen Theologischen Zeitschrift (1819) p. 144 die „sog. Predigt des Petrus" mit feinem Blick zuerst richtig charakterisiert als „eine apokryphische Schrift, die nach den erhaltenen Fragmenten einen tiefdenkenden alexandrinischen Heidenchristen muss zum Verfasser gehabt haben und deren Verlust gar sehr zu bedauern ist". Lange Zeit hindurch ist dies treffliche, sachliche Urteil unbeachtet geblieben vor den grossen Constructionen der Tendenzkritik, in denen auch unser Kerygma Petri — bei verschiedenen an sehr verschiedenen Stellen — seinen Platz fand, bis Hilgenfeld sich das Verdienst erwarb, neben vielen anderen altchristlichen Urkunden in seinem Novum Testamentum extra canonem receptum (fasc. IV [ed. II, 1884] p. 51—65) auch unsere Fragmente aufs neue zu sammeln, zu ordnen, mit trefflichen Adnotationes auszustatten und dabei die Scheidung zwischen unserer Schrift und den ähnlich betitelten judenchristlichen energisch zu vollziehen. Die Fragmente bieten aber soviel Interessantes, dass es sich auch hiernach noch lohnen dürfte, dieselben einer erneuten Prüfung zu unterziehen, um ihnen womöglich noch etwas bestimmter ihren Platz innerhalb der altchristlichen Literatur anzuweisen, wozu im folgenden ein Versuch gemacht werden soll [1]).

---

1) Speziell die kanonsgeschichtliche Stellung unserer Schrift ist neuerdings von Zahn (Gesch. des Kanons I p. 199 sq.) behandelt. Ein ihm wesentlich folgender Aufsatz über das N.T. des Clem. Al. von Dr. Eickhoff im Schleswiger Schulprogramm von 1890 bereichert uns nur mit dem Fündlein eines „Privatkanon" des Clem. Al. im Unterschied von dem offiziellen alexandrinischen Kirchenkanon. Über die neueste Behandlung des K.P. von Robinson in den Texts and Studies I, 1 s. u. p. 80. — Erst nach Vollendung dieser Arbeit kam mir die eingehende Besprechung des K.P. und der dazu gerechneten Fragmente bei Zahn, Gesch. d. Kan. II, 2, 2, bes. Beil. X, 4 u. 7 zur Hand, welche teilweise die hier vorgetragenen

Wie bei den anderen Pseudopetrinen trifft auch bei dem K.P. Eusebius' Behauptung, kein Kirchenschriftsteller habe Zeugnisse aus ihm benutzt, durchaus nicht zu. Denn Clemens Alex. allein nennt es 7mal mit vollem Titel und benutzt es 8 weitere Male. Die Einführungsformel lautet 3mal: *ἐν τῷ πέτρου κηρύγματι* (Strom. I, 29, 182; VI, 6, 48; [VI, 5, 42]); sonst *ὡς πέτρος ἐν κηρύγματι* (ecl. proph. 58), wobei das auffällige Fehlen des Artikels sich wohl am ehesten als genaue Wiedergabe des stereotypen Titels *κήρυγμα* erklären lässt; — oder *ὁ πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι . . . λέγει* (*φησί* — *προσεῖπεν*: Strom. VI, 5, 39; 15, 128; II, 15, 68). Andere Formeln sind: *φησὶν ὁ πέτρος* (VI, 5, 43); — *πέτρος ἐπιφέρει* (VI, 5, 39; 15, 128), — *προσεπιφέρει* (5, 41), — *ἐποίσει* (ibd.), — *διασαφήσει ἐπιφέρων* (5, 40) und einmal (?) *εἴρηται* (6, 48). So wenig wie jene erste die Autorschaft des Petrus behauptet, so gut können die folgenden von einer in dem Kerygma aufgezeichneten Rede des Petrus verstanden werden (cf. Strom. VI, 6, 48: *ὁ κύριος ἐν τῷ πέτρου κηρύγματί φησι*; — 8, 63: *ὁ πέτρος ἐν ταῖς πράξεσι . . . φησί*). Sie lassen höchstens den Schluss zu, dass Clemens an der Geschichtlichkeit des Erzählten nicht gezweifelt habe. Einmal aber braucht er die Formel *ὁ πέτρος γράφει* (Strom. VI, 7, 58) und zeigt damit, dass er in der That die Schrift für ein Werk des Apostels hielt und sie darum als echte Quelle für die apostolische Geschichte und Lehre benutzte. Ja wenn wir damit seinen Gebrauch z. B. des ersten Petrusbriefes vergleichen, den er nur 2mal mit der Formel *ὁ πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ* citiert und noch 13mal sicher benutzt[1]), so werden wir kaum einen merklichen

Resultate bestätigt, deren Abweichungen ich jedoch nur anmerkungsweise berücksichtigen konnte.

1) Strom. III, 18, 110; IV, 20, 131. — An den anderen Stellen braucht er die Einführungsformeln: *ὁ μακάριος πέτρος οὐκ ὀκνεῖ λέγειν* (Frgm. b. Nic. Call. [Zahn. Suppl. Clem. p. 36]); — *ὁ θαυμάσιος πέτρος φησίν* (Strom. III, 11, 75); — *ὁ πέτρος φησίν* (Paed. I, 6, 44; III, 11, 74; 12, 85; Strom. IV, 7, 47; Exc. e Theod. 12); — *ὁ πέτρος λέγει* (Strom. IV, 7, 48); — Petrus inquit (adumbr. [Zahn p. 79]); — *φησί* (scl. *ὁ πέτρος*: Paed. III, 11, 74); — *φησί* (scl. *ὁ παιδαγωγὸς*?: Paed. III, 11, 66); — *κατὰ τὸν ἀπόστολον* (exc. e Theod. 12); — *τὸ εἰρημένον ἁγίως* (Paed. III, 11, 53). — Dazu kommen noch Stellen, wo Clem. Al. teils mit *φησί* (Subj. unbestimmt: Paed. III, 12, 91; Strom. II, 15, 64), teils mit *κατὰ τὸν ἀπόστολον* (Strom. IV, 26, 166), teils mit *ἡ γραφή* (Strom. III, 6, 49) oder ohne Formel (Prot. 59;

Unterschied in der Wertschätzung finden. Ebensowenig im Vergleiche mit der lukanischen Apostelgeschichte, die Clemens 11mal citiert und noch 7mal benutzt[1]. Allerdings erwähnt Eusebius (H.E. VI, 14, 1) das K.P. nicht unter den von Clemens in den Hypotyposen commentierten Schriften. Doch seine Ausdrucksweise an dieser Stelle ist möglichst ungenau; er empfindet dies selbst, indem er einen — doch an sich sehr bestimmten — Begriff: *πᾶσα ἡ ἐνδιάθηκος γραφή* commentiert, aber auch dies hinwiederum mit ganz unbestimmten, das einzelne nur beispielsweise anführenden Worten[2]. Man sieht hier recht deutlich, wie schwer es einem Manne wie Eusebius wurde, von dem Standpunkte seiner Zeit aus den früherer Generationen richtig zu erfassen und wiederzugeben. Wir dürfen daher hier keinesfalls eine vollständige Liste erwarten und würden es ganz erklärlich finden, wenn sich unter der Ungenauigkeit eine gewisse Absicht verbärge, Schriften, die mit der Zeit ihre Stellung verloren hatten oder ganz verschollen waren, mit Schweigen zu übergehen, während andrerseits zugleich früher nicht kanonische Schriften darunter mit einbegriffen werden konnten — wie denn *τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς* ohne Zweifel für Eusebius' Zeit den Jakobusbrief einschliesst, dessen Nichtenthaltensein in den Hypotyposen aber mit vollem Recht aus der ausdrücklichen Namhaftmachung des Judasbriefes gefolgert und durch den Bestand der Ad-

Paed. II, 10, 110; Strom. I. 27, 173; II. 15, 65; IV, 17, 108; 18, 113; quis div. salv. 38) Worte anführt, die nicht mit Sicherheit auf den 1. Petr.-Br. zurückgeführt werden können (1. Petr. 1, 24; 2, 9 sq. 22. 24; 4, 8; 5, 5).

1) Warum wir grade diese Schrift zum Vergleiche heranziehen, wird weiter unten erhellen. — Sie heisst *πράξεις* Strom. I, 23, 153 sq.; VI, 8, 63; — *πράξεις τῶν ἀποστόλων*: Paed. II, 1, 16; Strom. I, 11, 50; 18, 89; 19, 91; V, 11, 76; VI, 18, 165. — Dieser Titel, unter dem die Schrift überhaupt im Kanon auftritt, besagt in keiner Weise ihre Einzigartigkeit als Apostelgeschichte. — Einmal sagt Clem. Al. auch: *ὁ λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει* (Strom. V, 12, 83). Ohne Nennung der Schrift sagt er: *οἱ δώδεκα ἔλεγον . . . οἱ ἀπόστολοι ἔφασαν* (Paed. II, 7, 56) und *φησί* (scl. *ὁ χριστός*, Strom. I, 19, 92). Auf die Apostelgesch. bezieht er sich auch Strom. II, 13, 56; III, 6, 49; VI, 12, 101; 15, 124 und vielleicht VI, 6, 49.

2) Eus. H.E. VI, 14, 1: *ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς, τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν.*

umbrationes und das Zeugnis Cassiodors (inst. div. lect. c. 8) gestützt wird (cf. Weiss, Einleitung § 9, 5 no. 4).

Clemens ist aber nicht der erste, der das K.P. benutzt. — Er bringt Strom. II, 15, 67 sq. mehrere Erklärungen der drei Parallelglieder in Ps. 1, 1 bei: 1) aus Barn. X, 10 mit dem Abschluss: *ταῦτα μὲν ὁ Βαρνάβας*; 2) daran anschliessend mit der Formel: *ἀκήκοα δ' ἔγωγε σοφοῦ τὰ τοιαῦτα ἀνδρὸς . . .* 3) eingeleitet durch: *ἕτερος δὲ κυριώτερον ἔλεγεν . . .* Am Schlusse dieser Erklärung, deren letzten Teil Clemens auch Paed. III, 11, 78 mit *οὐδὲ ἀπεικότως . . . προσείποι τις ἄν* anführt, findet sich v. 2ª desselben Psalmes mit dem Zusatz: *ὁ πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν.* Darauf greift Clemens mit der Formel: *δοκεῖ δὲ καὶ ἄλλως τριῶν ἀποδοχὴν ἁμαρτίας τρόπων διδάσκειν ὁ νομοθέτης* auf v. 1 zurück. Es scheint daher angezeigt, schon dem *ἕτερος* die Benutzung des K.P. zuzusprechen. Wer dieser sei, ist leider wohl kaum mehr auszumachen; jedenfalls weist das Praeteritum in eine frühere Zeit: er wird also der Zahl der von Clem. Al. öfter erwähnten *πρεσβύτεροι* angehören, zu denen sicher auch Pantaenus zu zählen ist.

Auf dieselbe Zeit führt uns eine Notiz bei Clemens' Schüler Origenes (in evang. Joh. tom. XIII, 17), der den Gebrauch des K.P. durch Heracleon bezeugt. Dieser war nach Clem. Al. Strom. IV, 9, 73 *ὁ τῆς οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος* und zwar gehörte er nach Hipp. refut. VI, 35 mit Ptolemaeus zur italischen Schule Valentins. Orig. (tom. in evang. Joh. II, 8) nennt ihn *τὸν οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον ἡρακλέωνα.* Zwar bezeichnet *γνώριμος* nicht nur den vertrauten Freund, sondern auch den direkten Schüler; dennoch wird man auf Grund hiervon gegen Epiph. Haer. XXXVI, 2 Heracleon für einen jüngeren Zeitgenossen des Valentin halten und seine Schriften c. 150—160 ansetzen dürfen; was vorzüglich auch durch Hipp. refut. VI, 29: *οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ ἡρακλέων καὶ πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή* und die hiernach zu verstehende, in der lateinischen Übersetzung nicht mehr ganz deutliche älteste Erwähnung bei Iren. adv. haer. II, 4, 1: ipsius [Valentini] Ptolemaei et Heracleonis et reliquis omnibus (?) qui eadem opinantur, gestützt wird.

Origenes selbst lehnt es ab, weiter auf das K. P. einzugehen;

er erklärt, es müsse erst festgestellt werden, ob das Buch echt, gefälscht oder durch Vermischung echter Bestandteile mit haeretischen Zusätzen entstanden sei [1]). Er jedenfalls hält es nicht

---

1) Dies scheint die Meinung seiner verschieden gedeuteten Worte: *ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν* zu sein. Ob man darin gradezu 3 Klassen der Kanonicität erblicken darf, mag dahingestellt bleiben. Unrichtig ist es jedenfalls, *γνήσιος* und *νόθος* statt auf die Herkunft auf den Inhalt zu beziehen. Dass dies durch die bestimmte Ablehnung der Abfassung durch den Apostel an der gleich zu besprechenden Stelle de princ. prooem. § 8 gefordert sei, ist nicht gesagt, selbst wenn an beiden Stellen die gleiche Schrift gemeint ist. Denn die Beurteilung ist beidemal überhaupt eine ganz verschiedene; sodann schliesst Origenes an letzterer Stelle überhaupt die Abfassung durch einen Träger des Gottesgeistes aus, also auch ein *γνήσιον* des Inhaltes. — *γνήσιος* und *νόθος* werden — wenigstens bei Eusebius — von den Schriften bezüglich ihrer Herkunft, nicht bezüglich des Inhaltes gebraucht (vergl. auch Stephanus Thesaurus s. v. *νοθεύομαι*) und haben die Beziehung auf die Kanonicität, wo diese ihnen überhaupt beigelegt werden kann, eben nur vermöge jener Bedeutung. So ist *γνήσιος* synonym zu *ὁμολογούμενος* (z. B. III, 3, 4 [Dindorf p. 84 Z. 32 sq.], wo *καὶ παρὰ πᾶσιν ὁμολογουμένη* nur nach Eusebius' Principien den Traditionsbeweis für das zuvor behauptete *γνήσιος* geben soll: echt und als solches auch bei allen anerkannt). Dass sich aber *ὁμολογούμενος* zunächst auf die Echtheit bezieht — und nicht direkt auf die Kanonicität —, zeigt der Gebrauch vom Clemensbriefe Eus. H.E. III, 16 (Dind. 104, 22); 38, 1 (132, 7) und besonders von der Apokalypse III, 25 (116, 5. 19), deren Doppelstellung in der ersten und zweiten Klasse des Kanons eben durch das Urteil über den Verfasser bedingt ist; — ferner die Zusammenstellung von *ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται* III, 24, 17 (115, 22) vergl. mit *οὐδὲ . . . . ἐν ἀναμφιλέκτοις* III, 3, 5 (85, 7 sq.); — desgl. die Äusserung über den Hirten III, 3, 6 (85, 13), den Eusebius nicht zu den *ὁμολογούμενα* rechnen kann, um deren willen, von welchen er *ἀντιλέλεκται*, was sich nur auf die Abfassung durch den apostolischen Hermas beziehen kann; — vor allem aber die Gleichung: *ἀληθὴς* = *ἄπλαστος* = *ἀνωμολογημένος* III, 25, 6 (116, 25). — Ebenso ist *νόθος* synonym zu *ἀντιλεγόμενος*, und beide beziehen sich auf die Echtheit, was III, 3, 5 (85, 5): *ὡς μὴ παύλου οὖσαν ἀντιλέγεσθαι* unwidersprechlich beweist, wodurch auch dem oben angeführten *ἀναμφίλεκτος* seine Bedeutung gesichert wird. Ebenso deutlich ergiebt sich der Unterschied zwischen *ἐνδιάθηκος* und *ἀντιλεγόμενος* III, 25, 6 (116, 26 sq.), wo die zweite Klasse bestimmt wird als nicht zum Kanon gehörig, ja sogar dem Widerspruch (scl. gegen die Echtheit) unterliegend, aber doch weithin bekannt. Immerhin besteht zwischen *νόθος* und *ἀντιλεγόμενος* ein — stellenweise bis zur Gegensätzlichkeit gesteigerter (III, 31, 6) — Unterschied, ebenso wie zwischen *γνήσιος* und *ὁμολογούμενος*: jene bezeichnen

für echt, ja er versteht dies so, dass dadurch auch die historische Glaubwürdigkeit in Abrede gestellt wird (*φέρειν αὐτὸν ὡς πέτρου διδάξαντος*). Man könnte sogar die persönliche Bekanntschaft des Origenes mit dem K.P. in Zweifel ziehen (Mayerhoff). Diese Erscheinung ist bei dem Schüler des Clem. Al. allerdings sehr auffallend, hat aber ihre Parallelen, z. B. an der Beurteilung des Dialogs zwischen Jason und Papiscus bei Clem. Al. und Orig. (Harnack, T. u. U. I, 1, 124). Zu dieser Veränderung mag viel beigetragen haben der grosse Nutzen, den insbesondere die Gnostiker aus dieser Schrift und ähnlichen zogen, wie sich denn um jene Zeit überhaupt der Kanon auch zu Alexandrien fester abgrenzte. Besonders beachtenswert ist es, wie Origenes in Verbindung mit dem K.P. auch die kanonische Apost.-Gesch. citiert, welche ihm sichtlich auch unbequem ist, weil sie die aus dem K.P. geschöpfte Ansicht Heracleons zu bestätigen scheint, ein

die Echtheit resp. Unechtheit ihrer Thatsächlichkeit nach, diese nach Seiten der Anerkennung derselben in der Tradition. Von hier aus wird sich auch die Frage, ob Euseb. H. E. III, 25 drei oder vier Klassen zu unterscheiden seien, dahin beantworten lassen, dass die *νόθα* allerdings zu den *ἀντιλεγόμενα* gehören — sonst wäre das *καὶ* § 4 (Dind. 116 Z. 13) und der Abschluss § 5 nicht zu verstehen; dass aber die unvermittelt eingeführte neue Bezeichnung doch insofern einen Abschnitt markiert, als Eusebius selbst über die folgenden ungünstiger urteilte, resp. deren Unechtheit für ausgemacht hielt, während er die früheren (lauter katholische Briefe, welche ihm nach VI. 14, 1 bereits als ganzes zusammengehören) nur wegen des Widerspruches in der Tradition vom Kanon der Homologumenen, dem die beiden anderen epistolae catholicae unwidersprechlich angehören, aussondert. Dagegen spricht nicht das scheinbar ungünstige Urteil über die Acta Pauli und Hermas (III. 3, 5 und 6), da Eusebius hier nur referiert, ohne seine eigne Meinung kund zu thun, während diese c. 25 so sehr über die Tradition überwiegt, dass er den 3, 5 gemeldeten Widerspruch gegen den Hebr.-Br. ganz vergessen zu haben scheint, ebenso wie andrerseits den als *ἀνωμολογημένη παρὰ πᾶσιν* III, 38, 1 (132, 7) bezeichneten 1. Clem.-Br. — Dass *νόθος* in diesem Sinne — von der Herkunft — jedenfalls schon bei den Alten verstanden worden ist, zeigt die Wiedergabe desselben z. B. bei Hier. de vir. ill. 1: secunda Petri . . . eius negatur; — 2: ab alio quodam sub nomine eius edita asseritur; dazu vergl. das falsata des Didymus. Auch schon bei Clem. Al. findet sich *νόθος* mit *ψευδώνυμος* synonym gebraucht (opp. *γνήσιος* quis div. salv. 19) und Amphil. führt durch sein Bild von den Münzen mit der falschen Aufschrift auf das gleiche. — Ganz gesichert endlich wäre die Deutung der Worte bei Origenes in unserem Sinne, grade wenn man de princ. praef. 8 als authentische Erklärung dazu fassen könnte.

Dilemma, aus welchem er sich durch einen pathetischen Recurs auf ein Herrenwort herauswindet.

In der Vorrede zu seinem grossen Werke *περὶ ἀρχῶν* (praef. 8) erwähnt Origenes ein „libellus qui Petri doctrina inscribitur". Gewöhnlich erklärt man dies für identisch mit unserem K.P. In der That entspricht die Beurteilung desselben fast ganz der Heracleon gegenüber abgegebenen: es ist kein liber ecclesiasticus (d. h. kanonisch), auch nicht von Petrus oder einem anderen Träger des Gottesgeistes geschrieben. Immerhin aber ist Origenes geneigt, den Gebrauch der Schrift zuzugeben, eine etwas mildere Form des Urteils als in jenem ersten Falle. Doctrina könnte eine freie Übersetzung Rufins für *κήρυγμα* sein, wozu es sich wie der Gattungsbegriff zur Species verhält (s. u. § 2). Jedoch hat Rufin sowohl an anderen Stellen dieser Schrift, als auch z. B. in den Recogn. Clem. den Terminus „praedicatio" für *κήρυγμα*. Daher wird der Titel wohl schon bei Orig. *διδασκαλία πέτρου* gelautet haben und es liegt nahe, da sich im Griechischen der Wechsel des Titels nicht recht erklären lässt, diese Schrift mit der bei späteren Griechen wie Greg. Naz. (resp. Elias Cret. in seinem Commentar zu Gregors Reden) und Leontius Byz. erwähnten *διδασκαλία πέτρου* zusammenzufassen und dem *κήρυγμα πέτρου* gegenüberzustellen. Für die Identificierung beider spricht allerdings das Schweigen des Eusebius über eine weitere ihm aus Origenes bekannte pseudopetrinische Schrift. Aber dies argumentum e silentio darf umsoweniger geltend gemacht werden, als man dagegen auf den Plural *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* (Eus. H. E. III, 25, 4) verweisen kann, worunter vielleicht ein mehrere Apostellehren umfassendes Sammelwerk verstanden sein könnte (cf. Zahn, Forschungen III, 284 sq.). Auf alle Fälle werden wir — die Möglichkeit der Identität der doctrina mit dem K.P. offen lassend — bei der Unsicherheit der Entscheidung gut thun, die Fragmente beider säuberlich zu scheiden.

Noch viel weniger erwiesen ist die Identität unseres K.P. mit einer in der pseudocyprianischen Schrift de rebaptismate — welche vielfach dem Ursinus Afer beigelegt wird [1]) — erwähnten prae-

1) Nach Zahn, Gesch. d. Kan. II, 2, 2 p. 881 A. 2 ein africanischer Bischof Ursinus zur Zeit des Cyprian u. zw. aus der Zahl der Gegner; — auffallend nur, dass sich ein solcher, der doch nicht ohne Bedeutung hätte sein können, unter den zahlreichen Personalien bei Cyprian nirgends findet!

dicatio Pauli, was allerdings Rigaltius gleich in Petri umänderte, doch wie es scheint ohne jede Beglaubigung. Man beruft sich für diese Combination gewöhnlich auf Clem. Al. Strom. VI, 5, 42 sq., wo es heisst, dass die Gleichartigkeit der göttlichen Erziehung der Heiden mit der Israels zeigen werde *πρὸς τῷ πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων παῦλος*. Man hat sich an diesen Worten viel herumgequält; es wird gestritten, ob *κήρυγμα πέτρου* hier die von Clem. Al. oft genannte Schrift oder die mündliche Verkündigung des Apostels bezeichne, ob „*πρὸς*“ mit „in“, „bei“ oder „ausser“ zu übersetzen sei und ob endlich die folgenden Worte dem Clem. Al. angehören oder paulinisch sein wollen. Das nächstliegende ist jedenfalls anzunehmen, dass Clem. Al. nach einer Gedankenreihe, auf die ihn ein dem K.P. entnommenes Wort (VI, 5, 41) geführt hat, hierfür auch ein Zeugnis eines anderen Apostels beibringen will und deshalb aus einer uns verlorenen Schrift ein Dictum des Paulus anführt. Sonst müsste man schon, unter Berufung auf die seltsame Stellung des *παῦλος* hinter *λέγει* dies für eine spätere u. zw. unrichtige Glosse zu *ὁ ἀπόστολος* erklären und hierunter den im K.P. redenden Apostel, nämlich Petrus, verstehen, eine Gewaltsamkeit, zu welcher kein Grund vorliegt. Wenn man *πρὸς* mit praeter „neben“ übersetzt, so liegt darin richtig die Trennung beider Schriften ausgesprochen und nur durch Künstelei kann man darin einen Hinweis auf zwei Teile derselben Schrift finden. Man ist allerdings darin bestärkt worden durch jene Schrift de rebaptismate, deren Verfasser bei Erwähnung der praedicatio Pauli erzählt, dass diese Schrift Petrus und Paulus sich erst zu Rom habe kennen lernen lassen. Wenn man nun aber hieraus und aus einer Notiz bei Lact. div. inst. IV, 21 über die praedicatio Petri et Pauli zu Rom gefolgert hat, unsere Schrift habe in drei Teilen erst die Predigt des Petrus, dann die des Paulus, endlich die Begegnung und gemeinsame Predigt zu Rom geschildert — was natürlich ein hervorragendes Glied in jenen Constructionen der altchristlichen Literaturgeschichte zu bilden geeignet war und sich z. B. bei Credner direkt als Begutachtung der paulinischen Lehre durch Petrus darstellte —, so ist dies wohl eine geistreiche Combination, entbehrt aber jeder wissenschaftlichen Begründung. Die praedicatio Pauli scheint vielmehr nach Pseudocyprian, wenn auch auf die Beurteilung dieses einzigen Zeugen wegen ihrer

feindseligen Tendenz nicht viel zu geben und z. B. die Behauptung der Abfassung im haeretischen Interesse als polemische anzuzweifeln ist, eine selbständige, viel von Haeretikern — wir wissen leider nicht genau welchen — benutzte spätere Schrift gewesen zu sein, die mit dem K.P. des Clem. Al. nichts zu thun hat. — Ob das bei Clem. Al. aufbehaltene Pauluswort ihr oder einer anderen Schrift angehörte, muss dahingestellt bleiben. — Die von Lactantius bewahrten Worte einer „praedicatio Petri et Pauli (?)" werden aber, einer scharfsinnigen Vermutung Grabes zufolge, wahrscheinlich einer Apokalypse zuzuweisen sein.

Endlich kann es wohl als nunmehr allgemein anerkannte Thatsache hingestellt werden, dass unser K.P. mit den in den Pseudoclementinen erwähnten *κηρύγματα πέτρου* nicht mehr als den Namen gemein hat. Wenn jene Schrift, als deren Auszug sich die Homilien geben, überhaupt je existiert hat, so war es ein judenchristliches Machwerk, über das wir gar keine Kenntnis mehr haben. Denn die *περίοδοι* und *πράξεις* sind spätere Recensionen. Selbst das dürfte noch zuviel behauptet sein, dass unser K.P. eine heidenchristliche Parallele zu jener Schrift sein wolle, wie denn ein Vergleich der Anfügung der *περίοδοι* (*πράξεις*) an die *κηρύγματα* der Judenchristen mit der Erweiterung der lukanischen *πράξεις* durch das *κήρυγμα πέτρου* als *τρίτος λόγος* in sich haltlos ist (Hilgenfeld l. c. p. 55). Ebenso wenig begründet ist aber auch die neuerdings von Zahn Gesch. d. Kan. II, 2, 2, p. 822 behauptete umgekehrte polemische Rückbeziehung der judenchristlichen *κηρύγματα* auf unser K.P.

§ 2.

Die Bedeutung des Titels.

Durch die im vorigen gewonnenen Erkenntnisse und die Ablehnung der Notizen des Pseudocyprian und Lactantius sind wir genötigt, den grössten Teil des Materials, auf Grund dessen man gewöhnlich Charakter und Anlage unserer Schrift bestimmt hat, bei Seite zu lassen. Die wenigen Stellen bei Clem. Al. und eine Notiz bei Origenes über Heracleon sind, wie wir sahen, die einzig sicheren Bezeugungen derselben, und

diese geben uns zunächst nur als sicher den Titel *κήρυγμα πέτρου* an die Hand. Wenn wir versuchen, uns hiernach eine Vorstellung von der Schrift zu bilden, so haben wir zunächst nach der Bedeutung von *κήρυγμα* zu fragen.

κηρύσσω und *κήρυγμα*, in der Antike vom Heroldsruf gebraucht, bezeichnet bei den LXX (= קרא) lauten Ruf (Prov. 9, 3), obrigkeitliche Botschaft (Jon. 3, 5; 2. Chron. 30, 5), prophetische Rede (Jon. 3, 2). Im Neuen Test. wird es gebraucht von der Predigt des Täufers (absolut: Matth. 3, 1; *βάπτισμα μετανοίας*: Mc. 1, 4; Lk. 3, 3), von der des Herrn selbst (Matth. 11, 1; Marc. 1, 38 sq.; 1. Petr. 3, 19; cf. Barn. 5, 8; Clem. Hom. XI, 33) und demnächst von den Aposteln (Marc. 3, 14; 16, 20; Röm. 10, 15; 1. Cor. 9, 27). Meist steht es hier absolut, sonst mit dem Objekt *εὐαγγέλιον*, seltener inhaltlich bestimmt *βασιλείαν θεοῦ*, *μετάνοιαν*, *χριστόν*. Paulus, der *κήρυγμα* oft ohne nähere Bestimmung gebraucht (1. Cor. 1, 21; 15, 14; cf. 2. Tim. 4, 17; Tit. 1, 3), unterscheidet dies von seinem *λόγος* (1. Cor. 2, 4). Damit ist *κήρυγμα* deutlich als die grundlegende, das Heil anbietende Predigt der Mission bestimmt im Unterschied von der vertieften Belehrung der bekehrten und geförderten Christen. Dieser Gebrauch bleibt auch in der nachapostolischen Literatur neben der Beziehung auf die prophetische Verkündigung (Clem. Rom. I, 17, 1; Barn. 6, 13; Just. Di. 36. 39. 76; cf. *προκηρύσσω* Ap. I, 31 u. ö.; Iren. I, 10, 3 u. a. St.), — auf die Busspredigt (Clem. Rom. I, 7, 6 sq.; 9, 4; Clem. Hom. XI, 35): — auf lauten Ruf im allgemeinen (Clem. Rom. I, 1, 2) — als wichtigster und häufigster bestehen (Clem. Rom. I, 42, 4; cf. 5, 6; Barn. 8, 3; Herm. Sim. VIII, 3, 2; IX, 15, 4; 16, 4 sq.: 17, 1; 25, 2; meist absolut (Act. Joh. Proch., ed. Zahn p. 3) oder mit *χριστὸν* z. B. noch bei Eus. Caes. bei Athan. ep. de decr. Syn. Nic. [Hahn Bibl. der Symb. p. 188]). In den Clem. Hom. ist der Begriff schon etwas umgeändert, sofern der Ton meist auf dem Lehrinhalt liegt (ep. Petri ad Jac. 2: Hom. XVII, 19; XI, 35) und vielfach der Plural gebraucht wird (ep. Petri ad. Jac. 1 sqq. u. ö). In der altkatholischen Periode ist dann diese Umbildung, welche mit der Umsetzung des Apostelbegriffs in den von Lehrern der Wahrheit und christlichen Gnosis Hand in Hand geht, vollendet (Tat. or. 42; Iren. I, 9, 2; 10, 2; III, 3, 3; vergl. seine Schrift *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* b. Eus. H.E. V, 26, 1. —

Hipp. bei Eus. H.E. V, 28, 3; Tert. adv. Prax. 2 u.s.w.[1]). Später entwickelt sich der Sprachgebrauch weiter dahin, dass *κήρυγμα*, inhaltlich bestimmt und besonders im Plural gebraucht, einzelne Lehrsätze bezeichnet. Dabei erhält sich aber eine Reminiscenz an die alte Bedeutung „Missionspredigt", insofern *κήρυγμα* nach Basil. M. de spir. s. 27, 66 im Unterschied von dem als Geheimlehre behandelten, nur im Mysterium ausgesprochenen *δόγμα* die öffentliche Glaubenslehre oder einen Satz derselben bezeichnet (in diesem Sinne synonym zu *πίστις*: Greg. Naz. or. XXVIII, 5 I, p. 499). Der beiden übergeordnete Begriff ist nach Eulog. Alex. (bei Photius bibl. 230 p. 833) *διδάγματα*. Dieser Schriftsteller bestimmt auch *κηρύγματα* näher als das, was *εἰς λόγον ἐντολῶν καὶ θείου φόβου συντήρησιν ἀναφέρεται* (Ethik). Dazu tritt dann nach Rufin (exp. symb. ap. 25) als Hauptmoment die Verkündigung der evangelischen Geschichte. — Für die eigentliche Missionspredigt bewahrte die spätere Zeit den im N.T. und bei den älteren Vätern neben *κηρύσσειν* herlaufenden Ausdruck *εὐαγγελίζεσθαι* (Barn. 8, 3; 14, 9; Clem. Rom. I, 42, 1. 3; Polyk. ad Phil. 6, 3. — cf. *εὐαγγελιστής* Eus. H.E. V, 10, 2). — Diese ganze Entwicklung ist in sich so klar und weist so deutlich auf die Alttestamentlichen Anknüpfungen hin, dass es völlig überflüssig erscheint mit Dodwell (Diss. in Iren. VI, § 10 p. 339 sq.) zur Erklärung des christlichen Terminus *κηρύσσειν* auf die Terminologie des Mysterienkultus zurückzugehen, wenn diese auch bei dem liturgischen Gebrauche von *κηρύσσειν* von Einfluss gewesen sein mag.

Gemäss dieser kurz skizzierten Entwicklungslinie werden wir bei einer Schrift, deren Ursprung der äusseren Bezeugung nach spätestens in die zweite Generation vor Clem. Al. zu setzen ist, den Titel *κήρυγμα* nicht anders als von der Darstellung der

---

1) Eus. H.E. IV. 8, 2 gehört *παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* wohl dem Eusebius und nicht dem Hegesipp an, der nach altem Sprachgebrauch weit richtiger von *ὀρθὸς λόγος* spricht (IV, 22, 2) und *κηρύσσω* von Vorschriften gebraucht (ibd. 3). Clem. Al. Strom. I, 1, 4 kennt neben dem mündlichen auch ein schriftliches *κήρυγμα*, worunter er seine eigne Arbeit zu verstehen scheint. Wenn er ebendaselbst von der *κηρυκτικὴ ἐπιστήμη* eine *ἀγγελική* unterscheidet, so muss dies die ausserordentliche (*πως*) durch Engel vermittelte Verkündigung bedeuten (cf. quis div. salv. 3).

Missionspredigt verstehen können. Ob diese nun aber nur in Form einer Rede, oder mit historischer Umrahmung geschehen sei, lässt sich dem Titel nicht entnehmen, ist vielmehr erst nach Untersuchung der Fragmente zu erörtern [1]).

§ 3.

Herstellung des Textes.

Da, wie gesagt, bisher uns jedes Einteilungsprincip fehlt, erscheint es am zweckmässigsten, die Fragmente nach der Reihenfolge bei Clemens Alex. zu ordnen, indem jedoch gleichartiges zusammenzustellen erlaubt sein wird.

I.

a) Strom. I, 29, 182: ⟨*ἐν δὲ τῷ πέτρου κηρύγματι εὕροις ἂν*⟩ *νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον* ⟨*προσαγορευόμενον.*⟩

b) Strom. II, 15, 68: *ὁ πέτρος* ⟨*ἐν τῷ κηρύγματι*⟩ *νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον* ⟨*προσεῖπεν.*⟩

c) Ecl. proph. 58: *νόμος καὶ λόγος* ⟨*αὐτὸς ὁ σωτὴρ λέγεται, ὡς πέτρος* ⟨*ἐν κηρύγματι.*⟩

Die gemeinsamen Stichworte sind *νόμος* und *λόγος*; c) weicht sonst ab, da Clem. hier nur an *νόμος* Interesse hat. a) und b) dagegen stimmen weit mehr überein, was um so bedeutsamer wäre, wenn b) einem Gewährsmanne des Clem. angehörte (s. o. § 1). Das gemeinsame *προσαγορεύειν* weist über die schriftstellerische Autorschaft hinaus auf eine Rede, und zwar nicht nur die schriftliche Conception einer solchen, sondern den historischen Bericht davon, da sonst das Praeteritum unerklärt bliebe. Es kann eine Anrede des Petrus an den Herrn mit den Worten *νόμος* und *λόγος* gemeint sein. Der Text ist hier somit nicht mehr genau zu bestimmen.

II.

a) Strom. VI, 5, 39: ⟨*πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει·*⟩ *γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν καὶ*

1) Die Möglichkeit, bei dem Titel *κήρυγμα* an eine geschichtliche Darstellung der Missionswirksamkeit zu denken, belegt Aphraates Hom. XX p. 320: „die Predigt der 12 Apostel bezeugt: Act 11, 26", während derselbe Hom. XII, 6 p. 192 mit: „die Geschichte der 12 Apostel berichtet uns hierüber" sich wohl auf Act. 19, 3 bezieht.

τέλουσ ἐξουσίαν ἔχων· — ⟨καὶ·⟩ ὁ ἀόρατοσ ὅσ τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητοσ ὅσ τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεὴσ οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστιν, ἀκατάληπτοσ, ἀέναοσ, ἄφθαρτοσ, ἀποίητοσ ὅσ τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεωσ αὐτοῦ ⟨τῆσ γνωστικῆσ γραφῆσ τουτέστι τοῦ υἱοῦ.⟩

b) Strom. VI, 7, 58: *εἷσ ⟨γὰρ τῷ ὄντι⟩ ἐστὶν ὁ θεὸσ ὅσ ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν ⟨μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ πέτροσ γράφει συνεὶσ ἀκριβῶσ τὸ· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸσ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.⟩*

5. *ἀέννaοσ* Hlgfd., *ἀέννατοσ* Potter. — 6sq. Grabe conj. *τῇ γνωστικῇ γραφῇ.*

γράφει in b), welches auf die Vorstellung hinweist, dass Petrus auch Autor der schriftlichen Conception sei, verträgt sich mit *λέγει* in a), welches auf eine dem Petrus in den Mund gelegte Rede führt. Das Fehlen einer Anrede und die Partikel *οὖν* zeigen, dass dies Stück nicht den Anfang derselben gebildet haben kann. Durch a) wird es klar, dass b) mit *ἐποίησεν* schliesst: die Beziehung der *ἀρχή* auf den Sohn ist wohl erst von Clem. Al. hier hineingelesen worden. Da b) von Clem. ziemlich frei citiert ist, so ist der LA. *εἷσ θεόσ ἐστιν* vor *εἷσ ἐστιν ὁ θεόσ* der Vorzug zu geben, — alles natürlich unter der Voraussetzung, dass beide Stellen identisch sind; b) könnte ja ebensogut auch ein zweites Fragment sein, da ein solcher Hauptsatz in einer Schrift sehr wohl zweimal vorkommen kann. — Mit Recht hat Hilgenfeld das *καὶ* in a) als Überleitung zu einem zweiten Citat gefasst und aus dem Text des K.P. ausgeschieden. Ob beide sich an einander anschlossen, oder ob *καὶ* eine Auslassung markiert, muss dahingestellt bleiben. Wohl sicher sind dem Citat abzusprechen die beiden Zusätze in a), obwohl einige dasselbe bis *γραφῆσ* ausdehnen. Sehr ansprechend ist Grabes Conjektur für den Text des Clem. Al. *τῇ γνωστικῇ γραφῇ* zu lesen im Sinne von „d. h. nach gnostischem Schriftverstand", cf. Barn. 6, 9.

III.

a) Clem. Al. Strom. VI, 5, 39 sq.: *⟨εἶτα ἐπιφέρει·⟩ τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε, μὴ κατὰ τοὺσ Ἕλλησασ .... ὅτι ἀγνοίᾳ φερόμενοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεὸν ⟨ὡσ ἡμεῖσ κατὰ τὴν γνῶσιν τὴν τελείαν⟩, ὧν ἔδωκεν αὐτοῖσ ἐξουσίαν εἰσ χρῆσιν, μορφώσαντεσ*

ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, — τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως — τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες, σέβονται καὶ ἃ δέδωκεν αὐτοῖς εἰς βρῶσιν ὁ θεὸς, πετεινὰ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς θαλάσσης τὰ νηκτὰ καὶ τῆς γῆς τὰ ἑρπετὰ καὶ τὰ θηρία σὺν κτήνεσι τετραπόδοις τοῦ ἀγροῦ, γαλᾶς τε καὶ μῦς, ἀλλούρους τε καὶ κύνας καὶ πιθήκους καὶ τὰ ἴδια βρώματα βρωτοῖς θύματα θύουσιν καὶ νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες ὡς θεοῖς ἀχαριστοῦσι τῷ θεῷ διὰ τούτων ἀρνούμενοι αὐτὸν εἶναι.

b) Orig. in Ev. Joh. tom. XIII, 17: ⟨*φέρειν αὐτὸν* (Heracleon) *ὡς πέτρου διδάξαντος*⟩ *μὴ δεῖν καθ' Ἕλληνας προσκυνεῖν τὰ τῆς ὕλης πράγματα ἀποδεχομένους καὶ λατρεύοντας ξύλοις καὶ λίθοις.*

---

4. *ὧν . . ἐξουσίαν* verbesserte Potter: *ἣν . . ἐξουσίας* die andern Edit.
6. *τῆς ὕλης*: *τὴν ὕλην* conj. Potter; *τῆς βουλῆς* conj. Hilgfd.
6. *τῆς ὑπάρξεως*: Potter conj. *τῇ ὑπάρξει* oder *καὶ τῆς ὑπάρξεως.*
11. *βρωτοῖς* verbesserte Potter: *βροτοῖς* die andern Edit.

Orig. (b) schöpft aus abgeleiteter Quelle mit merklichem Widerwillen gegen die Schrift; daher ist auf seine nicht nur stark gekürzte, sondern vielfach sehr abweichende Wiedergabe kein Gewicht zu legen. Clem. (a) hat nur anfangs durch zwischengestreute Exegese das Citat verwirrt; wir haben diese ganz weggelassen: die kleinen Abänderungen in den Wiederholungen des ersten Satzes sind ganz unbedeutend und nur durch den Zusammenhang der Exegese bedingt. Im Hauptstück ist nur *ὡς — τελείαν* als Zusatz des Clem. auszuscheiden, da diese Bemerkung in der Petrusrede hier ganz zur Unzeit käme. Clem. hat allerdings dadurch einigen Schaden angerichtet, dass der folgende Satz, um ihn enger daran anzuschliessen, Veränderungen erlitten hat. Potter scheint aber die richtigen Emendationen gefunden zu haben. Es ist zu construieren: *σέβονται ταῦτα ὧν . . ἐξουσίαν ἔδωκε, μορφώσαντες . . ., ἀναστήσαντες . . .*; durch die Umstellung der Glieder, wie sie sich im Texte findet, ist die zeitlich richtige Reihenfolge derselben erzielt: das Götterbild fertigen, es aufstellen und anbeten. — Die grösste Schwierigkeit liegt in den Worten *τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως.* Wegen der auffallenden Zusammenstellung hat man *βουλῆς* lesen wollen, jedoch mit Unrecht, da *ὕλη* grade das einzige durch b) sicher gestützte

Stichwort ist. Wenn nicht Verderbnis der ganzen Stelle anzunehmen ist, scheinen die Worte als Gen. attrib. zu dem Ganzen der vorhergenannten Dinge bezogen werden zu müssen in dem Sinne von: was alles ihres Stoffes (d. h. gleichen Stoffes mit ihnen) und ihres Gebrauches (d. h. ihnen zum Gebrauche gegeben) ist, — oder man müsste *δοῦλα* mit zwei Genitiven construiert sein lassen, deren einer dem Dat. obj., der andere der Zweckbestimmung entspräche: *ἃ δουλεύει ὕλῃ καὶ χρήσει εἰσ ὕπαρξιν.* Die Potterschen Conjekturen helfen nicht weiter; sehr gut dagegen ist der scharf zugespitzte Gegensatz, der durch die Conjektur *βρωτοῖσ* für *βροτοῖσ* erzielt wird.

IV.

a) Clem. Al. Strom. VI, 5, 41: *⟨ἐποίσει πάλιν ὧδέ πωσ·⟩ μηδὲ κατὰ ἰουδαίουσ σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντεσ ἀγγέλοισ καὶ ἀρχαγγέλοισ, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσιν τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν.*

b) Orig. l. c.: *μήτε κατὰ ἰουδαίουσ σέβειν τὸ θεῖον, ἐπείπερ καὶ αὐτοὶ, μόνοι οἰόμενοι ἐπίστασθαι θεὸν, ἀγνοοῦσιν αὐτὸν λατρεύοντεσ ἀγγέλοισ καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ.*

Wie III an II, so schliesst sich wohl dies Fragment unmittelbar an III an. Von b) gilt das zu III bemerkte auch hier. Clemens hat das Citat in klarem Text erhalten. Nur bei *οὔτε* schwanken die LA. der Editoren zwischen *οὔτε* und *οὐδὲ*, was dem Sinne nach wenig ausmacht.

V.

Strom. VI, 5, 41: *⟨εἶτα τὸν κολοφῶνα τοῦ ζητουμένου προσεπιφέρει·⟩ ὥστε καὶ ὑμεῖσ ὁσίωσ καὶ δικαίωσ μανθάνοντεσ ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε, καινῶσ τὸν θεὸν διὰ τοῦ χριστοῦ σεβόμενοι· εὕρομεν γὰρ ἐν ταῖσ γραφαῖσ καθὼσ ὁ κύριοσ λέγει· ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην οὐχ ὡσ διεθέμην τοῖσ πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει χωρήβ. νέαν ὑμῖν διέθετο, τὰ γὰρ ἑλλήνων καὶ ἰουδαίων παλαιὰ, ὑμεῖσ δὲ οἱ καινῶσ αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί.*

Sylburg conj. ἡμῖν und ἡμεῖσ.

Potter, Credner u. a. schliessen das Citat mit *χωρήβ*; in den

folgenden Worten expliciere Clemens seine Vorlage. Wenn man aber *ὑμῖν* und *ὑμεῖς* liest, das zu ändern gar kein Grund vorliegt, so fügen sich die Worte am besten in eine Rede des Petrus.

VI.

Strom. VI, 5, 43: *⟨διὰ τοῦτό φησιν ὁ πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις·⟩ ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ ἰσραὴλ μετανοήσας διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεὸν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι. μετὰ* [δὲ?] *δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ· οὐκ ἠκούσαμεν.*

μετανοήσας emend Sylb. Grabe: *μετανοῆσαι* edit. — Credn. add. *καὶ*; Hilgfd. conj. *πιστεύων.*

Die Editoren haben zur Vermeidung der beiden Infinitive, deren Aneinanderreihung in dieser Weise ungriechisch ist, verschiedenes conjiciert. Die oben recipierte Sylburgsche Emendation erscheint als die beste (cf. Acta Phil. in Hell. 14 [Tisch. act. apocr. p. 100] *πιστεύσεις μετανοήσας*). — Hilgfd. liest ohne Begründung *εἰς τὸν θεὸν.* — *μετὰ δώδεκα ἔτη* wurde meist sinnlos zum vorigen gezogen (so auch noch bei Resch, Agrapha T. u. U. V, 4, 426); den richtigen Zusammenhang hat schon Cave erkannt. Der zweite Satz schliesst sich freilich mit einem auffallenden Asyndeton an den ersten an. Wenn zwischen beiden nicht etwas ausgefallen, resp. von Clemens absichtlich fortgelassen ist, scheint *μὲν* im ersten Satz notwendig ein *δὲ* im zweiten zu fordern und es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses vor *δώδεκα* durch ein Versehen ausfiel.

VII.

Strom. VI, 6, 48: *⟨αὐτίκα ἐν τῷ πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν·⟩ ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ — οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν — καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι, πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν, ὅτι εἷς θεός ἐστιν διὰ τῆς ⟨τοῦ χριστοῦ⟩ πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες*

μαρτυρήσωσιν οὐκ ἔχοντες ἀπολογίαν εἰπεῖν· οὐκ ἠκούσαμεν. ⟨τί οὖν . . . .⟩

---

1 sq.: *ὁ κύριος μετὰ τὴν ἀνάστασιν πρὸς (ἡμᾶς) τοὺς μαθητὰς ἔφη* Hilgfd.
7. *ἐμῆς*: *ἐμφανῶς* conj. Potter; *ἑξῆς* conj. Hilgfd.
8. *καὶ πιστεύσαντες* fehlt b. Hilgfd. wohl nur aus Versehen.
9. *μαρτυρηθῶσιν* conj. Hilgfd.

Wahrscheinlich sind die einleitenden Worte des Clem. Al. teilweise dem K.P. entnommen, aber wir können noch nicht näher bestimmen, ob sie einer Rede des Petrus (so Hilgenfeld) oder der historischen Umrahmung einer solchen angehören oder auch nur die aus dem Zusammenhange der Schrift ersichtliche Situation wiedergeben. — Sicher gehört dem K.P. der als Herrenwort eingeführte Satz *ἐξελεξάμην — ἐμοῦ* an; hier schliessen Potter, Credner, Resch (l. c. p. 393) u. a. bereits das Citat. Bei den sachlichen Berührungen der folgenden Sätze mit Fragm. II und VI liegt es aber nahe, auch diese noch dem K.P. zuzusprechen, zumal *τί οὖν* als passendster Ansatz des Clem. Al. zur Erklärung des Citates erscheint. Da sich nun *οὓς ὁ κύριος* u.s.w. nicht recht in die Herrenrede fügen will, andrerseits das folgende als solche charakterisiert wird, nicht so sehr durch die sachliche Übereinstimmung mit dem Herrenworte in Fragm. VI, als vielmehr dadurch, dass die Pointe des mit *ὁ κύριός φησι* eingeleiteten Citates sich erst in den letzten Sätzen findet, so muss man einiges aus der Herrenrede aussondern. Gewöhnlich wird *οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν καὶ ἀποστόλους, πιστοὺς ἡγησάμενος, εἶναι* als Zusatz des Clemens gefasst, der dadurch den Begriff *δώδεκα μαθητάς* habe erläutern und so zugleich in den Missionsbefehl überführen wollen. Ebensogut kann man aber auch *καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι* als Parallelglied zu *κρίνας ἀξίους ἐμοῦ* in die Herrenrede hineinziehen und nur *οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν* ausscheiden. Als Einschub des Clem. Al. wird sich dies allerdings nicht erklären lassen; im Munde des Petrus aber liesse es sich allenfalls als bescheidene Einschränkung des ja auch ihm geltenden Lobes über die Jünger begreifen. — Dass die letzten Sätze der Herrenrede angehören, wird vollends klar dadurch, dass sich die in den Worten *διὰ τῆς τοῦ χριστοῦ πίστεως ἐμῆς* enthaltene Schwierigkeit hebt, wenn man nur

τοῦ χριστοῦ als eine in den Text gedrungene Glosse zu dem ursprünglichen *διὰ τῆς πίστεως ἐμῆς* der Herrenrede (cf. Fragm. VI und Herrenworte wie Act. 26, 18: *πίστει τῇ εἰς ἐμέ*; Apok. Petri 3: *ἐπὶ τοὺς πιστούς μου*) fasst. Weder Potters noch Hilgenfelds Conjekturen befriedigen; auch die Conjektur *μαρτυρηθῶσι* für *μαρτυρήσωσι* erscheint als völlig überflüssig.

VIII.

Strom. VI, 6, 48: *⟨πάσαις δ' ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς εἴρηται ταῖς λογικαῖς·⟩ ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα.*

Ist diese Stelle auch nicht ausdrücklich als Citat aus dem K.P. angeführt, so legt doch der Zusammenhang es nahe, sie darauf zurückzuführen, und der Inhalt bestätigt die Zugehörigkeit zum K.P. Die Stellen Act. 3, 17. 19 und 17, 30, auf welche sie Potter zurückführt, sind zwar verwandt, aber nicht die Grundlage für dies ausdrückliche Citat. Bemerkenswert ist die Einführung durch *εἴρηται*, während unmittelbar darauf durch *φησι* als Gottesspruch charakterisiert Deut. 30, 15. 19 folgt. Die Beziehung auf das Kerygma im Hades ist wohl von Clem. Al. an das Citat herangetragen.

IX.

Strom. VI, 15, 148: *⟨ὅθεν καὶ ὁ πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι περὶ τῶν ἀποστόλων λέγων φησὶν·⟩ ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν χριστὸν ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ ἱεροσόλυμα κριθῆναι, καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται. ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν.*

κριθῆναι: *κτισθῆναι* ms. editt.; *ληφθῆναι* s. *ἁλωθῆναι* conj. Potter, *καθαιρεθῆναι* conj. Hervet. — *ἐγέγραπτο· ταῦτα* Credner.

Der bisher recipierte Text *πρὸ τοῦ ἱεροσόλυμα κτισθῆναι* bietet unüberwindliche Schwierigkeiten, da die Deutung auf das

neue oder himmlische Jerusalem ohne jeden Anhalt im Texte ist. Die früheren Conjekturen sind zu willkürlich; doch weisen sie auf das rechte hin, indem sie zum Gegenstand der Weissagung ein Widerfahrnis Jerusalems machen, das auf Jesu Tod folgt, wie dies schon durch *μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται* gefordert wird. Unsere Emendation kommt in der Sache damit überein, hat aber den Vorzug sich graphisch leichter erklären zu lassen und zugleich das Faktum der Zerstörung Jerusalems mit den Lebensthatsachen Christi in innere Verbindung zu setzen. Für die Bedeutung von *κρίνεσθαι* vergl. Jes. 66, 16 und bes. Clem. Rom. I, 11, 1. Der Anachronismus einer solchen Aussage im Munde des Petrus hat in der Literatur jener Zeit nichts befremdliches. — Potter u. a. fassen *καθὼς ἐγέγραπτο* als Einführung eines Citates und Grabe hat dabei mit Recht auf 1. Petr. 1, 11 hingewiesen. Aber so wenig wahrscheinlich es an sich ist, dass der erste Petrusbrief hier als *γραφή* citiert sei, so wenig weist *ἐγέγραπτο* etwa auf ein verlorenes ATliches Apokryphon. In Citationsformeln pflegen keine Praeterita zu stehen (cf. Clem. Rom. I, 42, 5: *ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων, οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή* [Jes. 60, 17]). Das Plusquamperf. ist dagegen sehr wohl begreiflich in der Rede des Petrus, wenn man das folgende als Subjekt dazu fasst. Dabei ist eine Anlehnung an 1. Petr. 1, 11 nicht ausgeschlossen.

X.

Strom. VI, 15, 128: *⟨καὶ μετ' ὀλίγα ἐπιφέρει πάλιν, θείᾳ προνοίᾳ τὰς προφητείας γεγενῆσθαι παριστὰς ὧδε·⟩ ἐγνώκαμεν γὰρ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ προσέταξεν ὄντως, καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν.*

Nach Clem. Al. reihte sich dies Citat nach wenigen Zwischensätzen an das vorige an. Es ist in sich klar und der Text genügt, ohne dass man mit Sylburg *ὄντως* in *οὕτως* zu korrigieren brauchte.

Dies ist alles, was wir mit Sicherheit dem Text des K.P. zuweisen können. Zur Verdeutlichung unserer Auffassung desselben folge zunächst eine Übersetzung, ehe wir zu einer sachlichen Besprechung der Einzelheiten und damit zur genaueren Besprechung des Charakters und der Zeit der Schrift fortschreiten.

I. Petrus redete den Herren mit „Gesetz“ und „Wort“ an.

II. Erkennet also, dass ein Gott existiert, der den Anfang von allem gemacht hat, und so auch des Endes mächtig ist . . . der Unsichtbare, der alles sieht, der Unfassliche, der alles fasst, der Bedürfnislose, dessen alles bedarf und durch dessen Veranstaltung alles da ist, der Unbegreifliche, Ewige, Unvergängliche, Ungeschaffene, der alles geschaffen hat durch sein Allmachts-Wort.

III. Diesen Gott verehrt, nicht nach der Heiden Weise; denn von Unwissenheit verführt und ohne Gott zu verstehen, verehren sie das, worüber er ihnen zum Gebrauche Gewalt verlieh, indem sie Holz und Stein, Erz und Eisen, Gold und Silber, was doch alles Stoff ist wie sie und zu ihrem Gebrauche dient, Gestalt geben und, was zu ihrer Lebensexistenz dienen sollte, (als Götzen) aufstellen; und, was Gott ihnen zur Speise gegeben, Vögel der Luft und des Meeres Fische und des Landes Kriechtiere und das Wild samt den Vierfüsslern des Feldes, Katzen und Mäuse, Kater und Hunde und Affen, kurz ihre eigenen Esswaaren, Essbaren opfern sie's als Opfer und, indem sie Totes Toten als Göttern darbringen, entziehen sie Gotte den Dank und leugnen damit, dass er existiert.

IV. Verehrt ihn auch nicht nach der Juden Weise; denn auch jene, welche allein Gott zu kennen meinen, verstehen ihn nicht, indem sie Engeln und Erzengeln, dem Monate und Monde dienen; und (nämlich) wenn der Mond nicht scheint, feiern sie den sogenannten ersten Sabbath nicht, noch feiern sie Neumond noch Passah, noch das (Laubhütten-)fest, noch den grossen (Versöhnungs-)tag.

V. So bewahrt denn auch ihr, indem ihr's heilig und gerecht lernt, was wir euch überliefern, indem ihr auf neue Weise Gott durch Christum verehret. Denn wir finden in den Schriften, wie der Herr sagt: „Siehe ich gebe euch einen neuen Bund, nicht wie ich ihn euern Vätern auf dem Berge Horeb gegeben habe.“ Einen neuen hat er euch gegeben, denn die der Heiden und Juden sind veraltet. Ihr aber seid Christen und verehrt ihn als solche auf neue Weise, als ein drittes Geschlecht.

VI. Der Herr sprach zu den Aposteln: „Wenn nun einer aus Israel Busse thun und durch meinen Namen zum Glauben an Gott kommen will, so sollen ihm die Sünden erlassen werden. —

Nach zwölf Jahren (aber) gehet aus in die Welt, damit nicht jemand spreche: „Wir haben's nicht gehört."

VII. (Der Herr sprach nach der Auferstehung zu den Jüngern:) „Ich habe euch zwölf Jünger auserwählt, da ich euch für meiner würdig hielt — welche der Herr wollte — und glaubte, ihr wäret treue Apostel, indem ich euch aussende über die Welt hin, das Evangelium den Menschen der ganzen bewohnten Erde zu predigen, damit sie erkennen, dass ein Gott ist, indem ihr durch den Glauben an mich das Zukünftige offenbart, damit die, welche es hören und Glauben fassen, gerettet werden, die aber, welche nicht glauben, in ihrem Hören Zeugnis ablegen, ohne die Entschuldigung zu haben, sagen zu können: „Wir haben's nicht gehört."

VIII. Was immer einer von euch in Unwissenheit gethan hat, da er Gott nicht genau kannte, so werden ihm, wenn er ihn erkennt und Busse thut, alle Sünden erlassen werden.

IX. Wir aber schlugen die Bücher auf, die wir besassen, von den Propheten, welche teils in Gleichnissen, teils in Rätseln, teils deutlich und wörtlich Jesum Christum nennen, und fanden sowohl seine Ankunft als seinen Tod und sein Kreuz und alle die übrigen Martern, die ihm die Juden anthaten, und seine Auferweckung und Aufnahme in den Himmel vor Vollziehung des Gerichtes über Jerusalem, wie alles das, was er leiden musste und was nach ihm sein werde, aufgeschrieben war. Da wir nun dieses erkannten, wurden wir gläubig zu Gott durch das auf ihn hin geschriebene.

X. Denn wir erkannten, dass Gott dies wirklich angeordnet hatte, und nichts sagen wir ohne Schrift(zeugnis).

§ 4.

Erklärung der Fragmente.

Nunmehr wird es am Platze sein, die einzelnen Fragmente einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen, indem wir sie teils aus sich heraus, teils aus analogen Stücken anderer Schriften der altchristlichen Literatur zu verstehen suchen.

ad I. Wenn wir in diesen Fragmenten den Herrn als λόγος bezeichnet finden, so fragt es sich, in welchem Sinne dies zu

verstehen ist. In dem philosophischen Systeme eines Griechen, wie z. B. Platos, wird man nicht zweifeln, diesen Begriff metaphysisch zu fassen. Ebenso steht es bei dem alexandrinischen Juden Philo[1]), bei welchem sich die griechische Philosophie vermählt mit Betrachtungen, welche sich ansatzweise schon in der ATlichen Chokma finden und von hier auch in die rabbinische Schrifttheologie übergegangen sind. Wenn aber die ältesten Christen ihren Herren so bezeichneten, so liegt der Gedanke an metaphysische Spekulation fern. Jedenfalls sucht man ihn vergeblich bei dem Verfasser des 4. Evangeliums, dem der Logosbegriff, woher auch immer er ihn geschöpft haben mag, nur dazu dienen sollte, die in der geschichtlichen Person Jesu gegebene volle Gottesoffenbarung zu bezeichnen. Dieser Unterschied lässt sich am deutlichsten durch die beiden deutschen Worte „Vernunft“ und „Wort“ kennzeichnen, die beide in dem griechischen *λόγος* beschlossen liegen. Im letzteren Sinn ist dasselbe von Christo gebraucht bei Johannes (Ev. 1, 1. 14; I. Ep. 1, 1; cf. Apok. 19, 13) und ebenso noch bei Ignatius (ad Magn. VIII, 2; cf. ad Eph. 3: *πατρὸς γνώμη*). Die Gnostiker dagegen greifen ganz auf den metaphysischen Begriff zurück und kommen hierdurch bis zu einer Trennung von Logos und Christus, oder doch wenigstens dem geschichtlichen Jesus. Ähnlich ist es bei den Apologeten, wenn schon die Hellenisierung hier nicht so akut ist. Sie halten die Identität des Logos mit Christus fest, aber dessen geschichtliche Person ist auch für sie von geringer — um nicht zu sagen, keiner — Bedeutung. In dieser philosophisch-kosmologischen Ausprägung spielt der Begriff auch bei Clem. Al. eine grosse Rolle. Es ist daher wohl begreiflich, dass dieser das angeblich petrinische Zeugnis hierfür dreimal erwähnt. Dennoch scheint der Gebrauch des Begriffes in unseren Fragmenten mehr dem johanneischen als dem apologetischen nahe zu kommen. Wenigstens ist in Fragment II, wo allerdings eine kosmologische Beziehung vorliegt, wenn man von den Eintragungen des Clem. Al. absieht, *λόγος* sichtlich unpersönlich gebraucht. — Die Verbindung von *λόγος* und *νόμος* hat auch ihre Analogie schon bei Plato, der das Wesen der *εἱμαρμένη* als *λόγον ἀίδιον καὶ νόμον ἀίδιον* bezeichnet (cf. Diels Doxogr. graec.

1) Grossmann, Quaestiones Philoneae II.

p. 323) und bei Philo, der den *λόγος θεσμὸς νόμος θεῖος, νόμος ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου, νόμος οὐ φθαρτὸς* nennt [1]). Für die christliche Ausdrucksweise mag jedoch vor allem Jes. 2, 3, worauf Clem. Alex. (ecl. proph. 58, cf. Protr. I, 2) selbst führt, von Bedeutung geworden sein. Hier ist besonders zu vergleichen Herm. Sim. VIII, 3, 2: *ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.* Da wir den Text des K.P. nicht genau kennen, lässt sich über ein Abhängigkeitsverhältnis hier kaum etwas aussagen: bei Hermas kommt der Satz etwas gezwungen, doch ist das nach seiner Art nicht ungewöhnlich. Es scheint überhaupt sehr zweifelhaft, ob man bei einer so allgemeinen Berührung ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältnis annehmen darf, zumal sich die Bezeichnung *νόμος* für Christus auch sonst öfter findet: besonders in den gnostisierenden Joh.-Acten des Leucius: *ὁ τῶν ἀθερίων νόμος* (p. 247, 6 ed. Zahn) und *ὁ τῇ βυθισθείσῃ ἐν ἀνομίᾳ* [*ψυχῇ*] *ἀντὶ νόμου ἑαυτὸν δείξας*, wobei die doppelte — kosmologische und religiös-ethische — Fassung von *νόμος* deutlich ist, deren erstere sich auf der Linie Plato-Philo bewegt, während die letztere mit unserem Fragm., Hermas (l. c.), den Stellen bei den Apologeten (cf. Just. Di. 11 no 6. 14; 43) und bei Clem. Al. selbst (Strom. VII, 3, 16) zusammenstimmt. Die Verbindung von *λόγος* und *νόμος*, aber ohne die specielle Beziehung auf die Person Christi findet sich öfter, z. B. Athenag. Suppl. 31; de resurr. 24; cf. Clem. Al. Protr. X, 95. 108; Paed. II, 1, 6.

ad II. „Voraussetzung des in der Heidenkirche sich bildenden Dogmas ist ein nur in dürftigen Grundzügen feststehendes, sonst aber höchst bildsames Kerygma von dem einen Gott und von Christus“ [2]). Bei jenem herrscht der Gedanke der Weltschöpfung, bei diesem meist der des Endgerichtes vor [3]). Schon frühzeitig bildet sich dann auch eine fast stereotype Formel negativer Attribute für Gott aus, die sich zum Teil schon bei Philo und der

1) Grossmann l. c. p. 57. Auch Gott heisst bei Philo *νόμος* (leg. all. III. 73).

2) Harnack D.G.[2] I, 67. — cf. Ign. ad Magn. VIII, 2; Alterc. Sim. et Theoph. I, 6; — Clem. Hom. II. 12 cf. XVI, 2, 12; — Tert. Apol. 18; — Acta mart. Just. c. 2 (Otto II, 270): *ἡγούμεθα ἕνα τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως.*

3) cf. II Clem. I, 1 und dazu Harnack, Patr. Apost. Opera I, 2 p. 140.

jüdischen Sibylle finden [1]). Hermas beginnt die Gebote: *πρωτον πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν* [2]). Unserem Fragment gleichen besonders die Formeln der Apologeten Aristides [3]), Tatian (or. 4) und Athenagoras (suppl. 10). Bei diesem tritt auch der Gedanke der Vermittlung des Logos bei der Schöpfung, wie er, auf Ps. 33, 6

---

1) Für Philo cf. Grossmann l. c. I, p. 14sqq.: *ἀνεπιδεής*; *περιέχοντος, οὐ περιεχομένου*. — Wohl aus vorchristl. Zeit stammt das bei Theoph. ad Autol. II, 36 aufbewahrte Prooemium vv. 7sqq.:

εἷς θεὸς ὃς μόνος ἄρχει ὑπερμεγέθης ἀγένητος
παντοκράτωρ ἀόρατος ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα.

Später, jedoch wohl auch jüdischen Ursprungs sind die Verse (VIII, 375 sqq.):

ἀρχὴν καὶ τέλος οἶδα, ὃς οὐρανὸν ἔκτισα καὶ γῆν,
μοῦνος γὰρ θεός εἰμι καὶ οὐκ ἔστι θεὸς ἄλλος,

und 390:

οὐ χρῄζω θυσίης, οὐ σπονδῆς ὑμετέρηφιν.

2) Herm. Mand. I, 1; cf. Acta Petri et Pauli 58 (Lipsius p. 204); Acta Carpi etc. 16 (T. u. U. III, 4, 445); Alterc. Sim. c. Theoph. I, 4; Theoph. ad Aut. 1, 3; Iren. adv. Haer. II, 1, 2; Arnob. et Serap. confl. 543; Aug. alterc. c. Pasc. Arian., ep. 238, 3 [MPL 33, 1039]; — ähnlich, doch etwas anders gewendet: Melito de anima et corp. frg. XIII (Otto IX, 419); wieder anders Tert. Apol. 17.

3) Arist. Apol. c. 1 (ed. Harris p. 35): Now I say, that God is not begotten, not made, a constant nature, without beginning and without end; immortale complete and incomprehensible. And in saying that He is complete, I mean this, that there is no deficiency in Him, and He stands in need of nought, but everything stands in need of Him. And in saying, that He is without beginning, I mean this, that everything which has a beginning, has also an end, and that, which has an end is dissoluble. Dieser letzte Gedanke, verbunden mit dem ersten unseres Fragm., ist deshalb hochinteressant, weil derselbe zeigt, wie auch diese metaphysischen Spekulationen letztlich teleologisch orientiert waren. Nur bei einem Wesen von schlechthiniger Aseität und Erhabenheit über alle sinnlichen Schranken konnte man gewiss sein, dass es auch seiner selbst und der Welt so mächtig sein werde, um dieselbe dem Ziele, wonach man sich sehnte, zuführen zu können. Während nun aber der moderne reflectierende Philosoph zu jenen Sätzen als zu postulierenden Voraussetzungen zurückschreitet, ging das Denken der Antike von ihnen als dem unumstösslich gewissen aus, wodurch leicht die teleologische Wertung der Voraussetzungen verdunkelt wird. — Die Schlussfolgerung von dem Anfang auf das Ende war der alten Philosophie geläufig, z. B. Cicero, Cato major de sen. 21, 78. — Philo, quis rer. div. haer. c. 24. — Eustathius c. Arian. bei Leontius *ἱερά* A, 8 (Lequien, Joh. Dam. II, 314). — Mart. Barth. 4 (Tisch. p. 248).

ruhend, besonders im Prolog des Joh.-Evang. Gestalt gewonnen hat, deutlich hervor in der späteren durch die griech. Philosophie und besonders Philo bestimmten Form, während — wie wir sahen — im K.P. diese auch nach diesem Fragment noch unausgebildet erscheint, sofern *λόγοσ* hier unpersönlich zu fassen ist. Zu *λόγοσ δυνάμεωσ αὐτοῦ* kann man Hebr. 1, 3 vergleichen [1]); ganz anders sind schon die Tatianschen Formeln, obwohl sie vielleicht auf Grund unseres Fragmentes gebildet sein könnten [2]). Dass die Speculation des Clem. Alex. über *τὴν ἀρχήν* unserem Fragment ferngelegen hat, ist schon oben besprochen worden. Die grosse Mannigfaltigkeit in allen diesen ähnlich klingenden Formeln spricht dafür, dass sie wohl meist, ohne von einander abhängig zu sein, ihre gemeinsame Quelle in der durch ein Zusammenfliessen des christlichen Monotheismus mit griechischer und jüdischer Natur- und Religionsphilosophie eigentümlich gestalteten Ausprägung des Gottesbewusstseins der damaligen Christenheit haben.

ad III. Dass die Christen der alten Zeit den heidnischen Götzendienst als lächerliche Verirrung beurteilt haben (im Anschluss zu ATliche Ausführungen wie Jes. 40, 19 sq.; 44, 12 sqq.; Sap. 13, 11 sqq.; 15, 7 sqq.), bezeugt uns Celsus (bei Orig. c. Cels. III, 19): *καὶ φησίγε ἡμᾶσ τῶν μὲν αἰγυπτίων καταγελᾶν καίτοι πολλὰ καὶ οὐ φαῦλα παρεχόντων αἰνίγματα .... εὐήθειό δ' εἶναι μηδὲν σεμνότερον τράγων καὶ κύνων τῶν παρ' αἰγυπτίοισ*

1) Wenn man hier und in unserem Fragm. den Genitiv nach hebräischer Weise als Umschreibung des Adjectivs fassen darf, so käme noch besonders Sap. Sal. 18, 15 in Betracht: *ὁ παντοδύναμόσ σου λόγοσ*, eine Stelle, die überhaupt für die Entwicklung der Logosidee im Alexandrinismus von grossem Interesse ist, weil hier dasselbe vom Logos ausgesagt wird, was Ex. 11, 4; 12, 12 u. ö. nach Grundtext wie LXX von Jahve selbst praediciert ist.

2) Unserer Stelle am nächsten steht Tat. or. 16, 14 *λόγῳ θεοῦ δυνάμεωσ*, vom Exorcismus gebraucht, wobei man schwanken kann, ob darunter das vom Exorcisten ausgesprochene Wort, oder speciell Christus, der dabei genannt wird, zu verstehen sei. Ist jenes an sich wahrscheinlicher, so führen auf dieses die Formeln in c. 5, wo Tatian seine Logoslehre breit entwickelt: *ὁ λόγοσ προελθὼν ἐκ τῆσ τοῦ πατρὸσ δυνάμεωσ . . . σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆσ δυνάμεωσ καὶ αὐτὸσ ὁ λόγοσ, ὅσ ἦν ἐν αὐτῷ, συνέστησε . . . θεὸσ ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν* — cf. Alterc. Jas. et Papisc., nach Hier Quaest. hebr. in Genes. p. 3, und dazu Harnack, T. u. U. 1, 3, 130—134.

εἰσάγοντας ἐν ταῖς περὶ τοῦ ἰησοῦ διηγήσεσιν. Hiermit spielt Celsus sicherlich auf eine oder mehrere christliche Schriften an, in denen er den ägyptischen Tierdienst — aus apologetischen Gründen — etwas verächtlich erwähnt gefunden hatte. Aus der uns bekannten älteren Literatur kommen hierbei ausser unserem Fragment vornehmlich nur die betreffenden Stellen in der Aristides-Apol. c. 12 und der doch wohl ziemlich alten Hauptquelle der Ps.-Clementinen in Betracht[1]). Bei jener differieren die beiden Recensionen stark:

Syr.: Now because the Egyptians are more ignorant than the rest of the peoples, these and the like gods did not suffice them, but they also put the name of God on the beasts, which are merely soulless, for some men among them worship the sheep, and others the calf; and some of them the pig and others the shadfish; and some of them the crocodile and the hawk and the cormorant and the kite and the vulture and the eagle and the crow; some of them worship the cat and others the

Griech.: *αἰγύπτιοι δὲ ἀβελτερώτεροι καὶ ἀφρονέστεροι τούτων ὄντες χεῖρον πάντων τῶν ἐθνῶν ἐπλανήθησαν ... οἵτινες μηδ' ἐν τούτοις ἀρκεσθέντες ἢ τοῖς λοιποῖς σεβάσμασι τῶν ἐθνῶν καὶ τὰ ἄλογα ζῶα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι, τινὲς γὰρ αὐτῶν ἐσεβάσθησαν πρόβατον, τινὲς δὲ τράγον, ἕτεροι δὲ μόσχον καὶ τὸν χοῖρον, ἄλλοι δὲ τὸν κόρακα καὶ τὸν ἱέρακα καὶ τὸν γῦπα καὶ τὸν ἀετὸν καὶ ἄλλοι τὸν κροκόδειλον, τινὲς δὲ τὸν αἴλουρον καὶ τὸν κύνα καὶ τὸν λύκον καὶ τὸν*

1) Die Stellen in den Sibyllinen (Prooem. II, 21 sqq.; Lib. III, 29 sqq.), seien sie nun jüdischen oder christlichen Ursprungs, hätte Celsus gewiss nicht zu den Schriften *περὶ τοῦ ἰησοῦ* gerechnet. Iust. (Ap. I, 24: *ἄλλων ἀλλαχοῦ καὶ δένδρα σεβομένων καὶ ποταμοὺς καὶ μῦς καὶ αἰλούρους καὶ κροκοδείλους καὶ τῶν ἀλόγων ζώων τὰ πολλά*) nennt die Ägypter nicht speciell. Athenagoras (Suppl. 1: *οἱ δὲ Αἰγύπτιοι καὶ αἰλούρους καὶ κροκοδείλους καὶ ὄφεις καὶ ἀσπίδας καὶ κύνας θεοὺς νομίζουσι*, cf. 14), Theoph. (ad Aut. I, 10: *τί μοι λοιπὸν καταλέγειν τὸ πλῆθος ὧν σέβονται ζώων Αἰγύπτιοι ἑρπετῶν τε καὶ κτηνῶν καὶ θηρίων καὶ πετεινῶν καὶ ἐνύδρων νηκτῶν, ἔτι δὲ καὶ ποδόνιπτρα καὶ ἤχους αἰσχύνης;*) und Clem. Al. (Protr. II, 39 sq., der den Spiess dahin umkehrt, dass er den Tierkult einerseits weniger anstössig findet als den Dienst unzüchtiger Götter, andrerseits aber den — wie er behauptet — sich über die Ägypter belustigenden Griechen selbst Tierkult nachweist, haben wohl Celsus bei seiner Polemik noch nicht vorgelegen.

fish Shibbuta; some of them the dog and some of them the serpent and some the asp and others the lion and others garlic and onions and thorns and others the leopard and the like.

πίθηκον καὶ τὸν δράκοντα καὶ τὴν ἀσπίδα καὶ ἄλλοι τὸ κρόμυον καὶ τὸ σκόροδον καὶ ἀκάνθας καὶ τὰ λοιπὰ κτίσματα.

Die clementinischen Recogn. (V, 20) und Homil. (X, 16) stimmen dagegen hier fast wörtlich überein:

denique veteres Aegyptiorum, qui de coelesti cursu et astrorum natura rationem sibi visi sunt reperisse, obsidente sensus eorum daemone omnibus nihilominus contumeliis nomen incommunicabile subjecerunt. Nam alii eorum bovem, qui Apis dicitur, colendum tradidere, alii hircum, alii cattas, nonnulli ibim, quidam serpentem, piscem quoque et caepas et cloacas, crepitus ventris, pro numinibus habendos esse docuerunt et alia innumerabilia quae pudet etiam nominare [1]).

αὐτίκα γοῦν τῶν αἰγυπτίων ὑμῶν οἱ ἀρχηγέται οἱ περὶ μετεωρολογίας αὐχοῦντες καὶ τῶν ἄστρων τὰς φύσεις διακρίνειν ἐπαγγελλόμενοι ὑπὸ κακῆς αὐτοῖς ἐνδοχυμούσης ὑπονοίας πάσῃ αὐτὸ (sc. *τὸ ὄνομα*) *ἀτιμίᾳ ὅσον τὸ κατ' αὐτοὺς ὑπέβαλον. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν παρέδοσαν βοῦν τὸν λεγόμενον Ἆπιν σέβειν, οἱ δὲ τράγον, οἱ δὲ αἴλουρον ..... οἱ δὲ ὄφιν, ἀλλὰ καὶ ἰχθὺν καὶ κρόμμυα καὶ γαστρῶν πνεύματα καὶ ὀχετοὺς καὶ ἀλ'γων ζώων μέλη καὶ ἄλλοις μυρίοις πάνυ αἰσχροῖς ἀποπήμασιν.*

Beide Schriften haben mit unserem Fragmente vieles gemeinsam, und doch stellen sich alle drei als so wesentlich unterschieden dar, dass wir kaum eine direkte Verwandtschaft zu behaupten wagen, zumal wenn wir noch die auf S. 32 Anm. zusammengestellten Aufzählungen bedenken, welche sich noch leicht, auch aus Profanschriftstellern (z. B. Juvenal sat. XV, 1), vermehren liessen. Es ist hier ähnlich wie bei Fragm. II: ein gewisser Vorstellungskreis ist Allgemeingut der Zeit und, je nachdem der einzelne Schriftsteller das Kaleidoskop schüttelt, gestaltet sich das Bild etwas anders. Unser Fragment, soviel kann man vielleicht sagen,

1) Bezüglich des unsichern Schlusses dürfte der griech. Text den Vorzug verdienen; besonders *ἄλογα ζῶα* ist stehende Bezeichnung für den Tierkult. *οἱ δὲ ἶβιν* dürfte im griech. Text nur per homoeoteleuton ausgefallen sein.

macht den andern gegenüber den Eindruck des schlichten, mehr in grossen Zügen vorzeichnenden, ohne dass man es darum zur Grundlage für die andern machen könnte. Während jene den Tierdienst speciell den Aegyptern verweisen (cf. Celsus), nennt unser Fragment den allgemeinen Begriff *Ἕλληνες*, der hier wohl religiöse Färbung hat (= Heiden). Man kann hierin vielleicht eine Hindeutung auf aegyptischen Ursprung unserer Schrift, die G. Salmon (Dict. of christ. biogr. von Smith und Wace, IV, 329 sq.) etwas kühn schon in der Erwähnung von *αἴλουροι* erblickt, finden: während der aegyptische Christ den ihm vor Augen liegenden Tierdienst allen Heiden zuerkannte, specialisierte der gebildete athenische Philosoph Aristides den heidnischen Cultus in die drei Arten: chaldäisch, griechisch, aegyptisch. Celsus hatte wohl vor allem eben die Arist. Apol. im Auge, in der allein sich die von ihm genannten *τράγοι καὶ κύνες* finden; wenn in dieser über Götterbilder, worauf Celsus auch anspielt (Orig. c. Cels. III, 42: *παραβάλλων τὰς ἀνθρωπίνας τοῦ ἰησοῦ σάρκας χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ λίθῳ ὅτι αὗται ἐκείνων φθαρτότεραι*), nicht so detailliert gehandelt wird wie in unserem Fragment, so beweist das nicht die Benutzung des K.P. durch Celsus. Jedenfalls bietet unser Fragment nichts, worauf sich die Worte des Celsus (Orig. l. c. III, 22) beziehen könnten: *ἐν τῷ καθ' ἡμῶν λόγῳ διοσκούρους καὶ ἡρακλέα καὶ ἀσκληπιὸν καὶ διόνυσον ὀνομάζει . . . καί φησιν οὐκ ἀνέχεσθαι μὲν ἡμᾶς τούτους νομίζειν θεούς, ὅτι ἄνθρωποι ἦσαν*, während dieselben zur Arist. Apol. sehr gut passen. Denn auch *νεκρὰ νεκροῖς* in unserem Fragment lässt sich kaum als dritte Cultusart (Totenverehrung) hierherziehen (Potter z. St.); es ist vielmehr zusammenfassende Bezeichnung für den ganzen heidnischen Götzendienst (cf. Did. 6, 3; Act. Carpi etc. 12). — Zum ganzen Fragment ist zu vergleichen Tat. or. c. 4 und 9 sq., sowie Just. Ap. I besonders c. 9 und 24, doch ohne dass hier eine direkte Benutzung unseres K.P. angenommen werden müsste; dies ist auch kaum der Fall bei der epist. ad Diogn. c. 2, wo zwar die gleichen Stoffe aufgezählt werden, doch in anderer Reihenfolge und anstatt des Goldes (das erst § 7 unvermittelt auftritt) *ὀστρακον*; auch die anderen Anklänge im einzelnen besagen nichts: *εἰσ τὴν χρῆσιν ἡμῖν* (2, 2, cf. 4, 2) — *οὐ φθαρτῆσ ὕλησ ταῦτα πάντα*; . . . *ἐκ τῆσ αὐτῆσ ὕλησ* (2, 3) — *εἰσ τὴν μορφὴν τούτων ἐκτυπωθῆναι*

(2. 3) — dazu *μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίοις* (3, 1; cf. K.P. frg. IV) — *οἰόμενοι* (3, 4 sq.; cf. K.P. frg. IV). — Zu *μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεὸν* vergl. Anton. ep. ad comm. Asiae: *θρησκείαν δὲ τὴν περὶ τὸν θεὸν οὐκ ἐπίστασθε.* — Die Ausführung unseres Fragmentes erinnert sehr an Röm. 1, 21 sqq. (vergl. bes. auch die Betonung der Undankbarkeit); nur besteht der wesentliche Unterschied, dass Paulus das *γνόντες*, unser Verfasser die *ἄγνοια* der Heiden betont, — beides an sich berechtigte Anschauungsformen, doch jene ungleich tiefer vom religiösen Princip aus urteilend und daher auch die *ἄγνοια* als Schuld erfassend, diese bei dem empirischen Thatbestand stehen bleibend und ihn in gewisser Weise entschuldigend. Dies ist, nach aussen geübt, gewiss berechtigt, ja von der christlichen Liebe gefordert (Luk. 23, 34), aber in der Missionspraxis geübt, kommt es doch einer Abschwächung der sittlichen Empfindung sehr nahe.

ad IV. Die Gleichstellung der Juden und Heiden hinsichtlich des Verhältnisses zu Gott und seiner Offenbarung begegnet uns schon sehr früh in der altchristlichen Literatur. In gewisser Weise hat schon Paulus solche Gedankengänge angeregt. — obwohl er doch immer den historischen Vorzug Israels bezüglich der Erwählung betont (Röm. 9—11; Eph. 1, 3—14; 2, 11 sqq.), — indem er das Christentum als ein schlechthin neues für beide Teile, die gleicherweise im argen liegen und darum gleiches Heilsbedürfnis haben, zu begreifen sucht (besonders Röm. 1—3; Eph. 2, 14 sqq.). Darüber hinaus geht schon das Johannesevangelium, in welchem die Juden als solche (*οἱ Ἰουδαῖοι*) die Christusfeinde sind, deren Anspruch auf Abrahamssohnschaft abgewiesen und in den Vorwurf der Teufelskindschaft umgesetzt wird (c. 8, 39–47), während die *Ἕλληνες* als für das Heil empfänglich und darnach suchend erscheinen (12, 20 sqq.: vergl. auch c. 4 die Samaritaner)[1]. Der Apokalyptiker nennt die Juden daher (2, 9; 3, 9): *οἱ λέγοντες Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* (cf. Ps. Ign. ad Trall. X: *ψευδοιουδαῖοι*, Ap. Const. II, 60 (Didasc.): *οἱ μάτην λεγόμενοι Ἰουδαῖοι*). Der

1) Wie bei Johannes, so sind auch im Petrus-Evang. „die Juden" eine dem Verfasser wie seinen Lesern abgeschlossen gegenüberstehende Grösse und noch deutlicher als dort wird alle Schuld auf sie gewälzt, so sehr, dass Pilatus an Jesu Verurteilung unschuldig, dagegen Herodes als der Richter erscheint.

Verfasser des Barnabasbriefes nennt sie verächtlich *ἐκεῖνοι* und behauptet, dass sie den Gottesbund schon im Moment des Empfanges verloren hätten (4, 8; 14; cf. 16 *σχεδὸν γὰρ ὡσ τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ*), während der Verfasser der Didache sogar ohne weiteres das *ὑποκριταί* der Herrensprüche (Mt. 6, 5. 16) auf das ganze Judenvolk bezieht (c. 8, 1. 2). Im sog. 2. Clem.-Brief heissen sie: „die sich einbilden Gott zu haben" (*οἱ δοκοῦντεσ ἔχειν τὸν θεόν* 2, 3)[1]. In der Apok. Pauli (Tischendorf p. 66 sq.) sind sie *οἱ ἀσεβεῖσ καὶ παράφρονεσ ἰουδαῖοι* und *οἱ χριστοκτόνοι*, ähnlich bei Orig. hom. in Lev. X und überhaupt in der späteren Literatur, z. B. Ps.-Ign. ad Heronem 2; ad Trall. XI; Act. Pilati: *ἰουδαῖοι παράνομοι* (Tisch. act. apocr. p. 304, 306, 314). Neben vielen Gnostikern, welche eine derartige Stellung zum Judentum einnehmen, ist hier noch besonders Marcion zu nennen, der, auf Grund jener paulinischen Gedanken das Christentum als das einzigartig neue erfassend, den Judengott, von dem das Gesetz kommt, als das böse Princip behandelt; ähnlich heisst es in den leucianischen Joh. Acten (Zahn p. 220): *οἱ ἄνομοι καὶ ὑπὸ ἀνόμου ὄφεωσ νομοθετούμενοι ἰουδαῖοι*. Der Diognetbrief nennt die jüdische Religion *τὴν τῶν ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν* (c. 1) und sagt von ihrem Gottesdienst (c. 3): *ὁμοιοτρόπωσ τὴν θρησκείαν προσάγουσιν* (scl. als die Heiden), indem er ihnen den Unsinn der Opfer als einer Gabe an den bedürfnislosen Gott, die törichte Ängstlichkeit in bezug auf die Speisen, den Aberglauben betreffs der Sabbathheiligung, die Prahlerei mit der Beschneidung und ihre Verstellung beim Fasten und der Neumondsfeier vorhält. Auch Aristides in seiner Apol. c. 14 sagt: *παρόμοιοί εἰσι τοῖσ ἔθνεσιν, κἂν ἐγγίζειν πωσ τῇ ἀληθείᾳ δοκῶσιν*, indem er ihnen besonders ihren wiederholten Abfall zum Heidentum, die Verwerfung und Tötung der Propheten und zuletzt Christi selber zum Vorwurf macht. Hiervon weicht freilich die syrische Recension wiederum stark ab, indem sie den Juden zwar die wahre Erkenntnis des Monotheismus zuspricht, aber sagt: „Ihr Dienst gilt Engeln und nicht Gott, indem sie Sabbathe

1 Bei Hermas fehlt eigentümlicher Weise jede Beziehung auf das Judenvolk. Er hat die Trias: *δίκαιοι, ἔθνη, ἀποστάται* (Vis. I. 4, 2) oder *δίκαιοι, ἔθνη, ἁμαρτωλοί* (Sim. IV, 3 sq.). Durch Sim. VIII, 6, 4; IX, 19, 1 wird es aber verboten, bei *ἀποστάται* im Sinne des Barn.-Br. an die Juden zu denken.

und Neumonde und das Passah und das grosse Fasten und Fasten und Beschneidung und Speisereinheit beobachten". Es ist nicht unsere Sache, das schwierige Problem des Verhältnisses der drei Recensionen der Arist. Apol. zu erörtern. Im Hinblick auf die nahen Berührungen der syr. Rec. mit unserem K.P. könnte man an dieser Stelle fast versucht sein zu glauben, dass die ausgeführtere Darstellung derselben aus letzterem in die Apologie hineininterpoliert sei. Jedoch liegt ein starker Beweis für die Ursprünglichkeit des Syrers grade für diese Stelle darin vor, dass Celsus in seiner Schrift, als deren wahrscheinlichste Quelle wir bereits die Arist. Apol. erkannten, deutlich die Voraussetzung bezeugt, dass die Juden Engelcult haben [1]). Ist demnach hier die griechische Recension nur eine matte Abschwächung zu den landläufigen Vorwürfen, und dagegen die syrische ursprünglich, so tritt aufs neue an uns die Frage nach der Verwandtschaft der Arist. Apol. mit dem K.P. heran. Die Berührungen sind auffallend [2]), aber daneben finden sich auch beträchtliche Abweichungen. Schon generell gesteht das K.P. den Juden doch nur die gleiche allgemeine unbewusste Beziehung zu dem einen Gott zu, welche den Heiden eignet. Bezüglich des Cultus speciell aber differieren die Urteile darin, dass Aristides diesen an sich als

---

1) Orig. c. Cels. I, 26: *λέγων αὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητείᾳ προσκεῖσθαι ἧς ὁ μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής.* Origenes fragt mit Recht dabei, wo Celsus in den mosaischen Schriften gefunden habe, dass der Gesetzgeber befohlen habe Engel anzubeten. Davon, dass Celsus Grund für seine Aussage in christlichen Schriften finden konnte, schweigt Origenes. Hat er keine solchen (und somit auch nicht das K.P.) gekannt oder hat er sie verläugnet?

2) Herr Prof. Zahn machte mich mündlich darauf aufmerksam, dass auch der Syrer ein Wort für Passah biete, welches genau dem *ἄζυμα* unseres Fragm. entspreche. Gesch. d. Kan. II, 2, 2 p. 823 hat derselbe demnach die Stelle folgendermassen ins Griechische zurückübersetzt: *τηροῦντες σάββατα καὶ νουμηνίας καὶ ἄζυμα καὶ ἡμέραν μεγάλην καὶ νηστείαν καὶ περιτομὴν καὶ καθαρότητα βρωμάτων* (cf. dazu die Anm.). So ansprechend aber auch die Conjektur *ἡμέραν* (יומא) für *νηστείαν* (צומא) ist, so ist die damit erzielte Annäherung an das K.P. doch nicht berechtigt, so lange man mit dem gegebenen Text auskommt. Dies ist aber der Fall, da *νηστεία* eine gebräuchliche Bezeichnung für den grossen Versöhnungstag (also dem Sinn nach = *ἡμέρα μεγάλη*) ist (cf. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 239 A. 22) und der Zusatz *μεγάλη* eben dazu dient, den bestimmten Begriff von dem allgemeinen zu unterscheiden.

Engeldienst rügt, das K.P. dagegen den Engelcult neben einen Gestirndienst stellt und mit diesem — nicht etwa den im Gesetz vorgeschriebenen Zeitencultus selbst — sondern nur die Art der Ausübung, resp. Nichtausübung desselben in Verbindung bringt. Diese eigentümlich feine Nüancierung der Beurteilung des jüdischen Ceremonials fordert zu ihrem Verständnis, dass wir etwas weiter zurückgreifen. —

Die alte Kirche hatte ja hierin eins der schwierigsten Probleme zu lösen. Stand sie, wie wir sahen, dem Judentum mit grösster Feindschaft gegenüber, sodass sie auch im Cultus nichts mit ihm gemein haben wollte, so erkannte sie doch andrerseits das heilige Buch Israels, aus dem dieses seine Cultusformen geschöpft zu haben behauptete, unbedingt auch für sich als bindende göttliche Autorität an — wie wir dies grade bei unserem Verfasser zu Fragm. IX sehen werden. Dieser Widerspruch erforderte irgendwelche theoretische Lösung. Dieselbe ist verschieden versucht worden. Teils knüpfte man an Herrenworte wie Mc. 7, 13 (cf. 8): *ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει τῶν ἀνθρώπων* an und schied so zwischen dem göttlichen und darum giltigen Gesetz und der falschen Weiter- und Umbildung desselben im Pharisäismus, welche man verwarf. Doch die Christenheit, welche uranfänglich noch in Israel gestanden und sich an dessen Cultus beteiligt hatte, wofür man sich auf Herrensprüche wie Mt. 5, 17 (wozu freilich v. 18 sq. wohl nur eine aus judaistischem Interesse hervorgegangene verschärfende Deutung ist) berufen konnte, gab, als sie sich durch die Aufnahme der Heiden von dem Verbande des Judentums losmachte, auch solche Teile des Ceremonials auf, welche unzweifelhaft dem Gesetze als solchem angehörten. So kam man mit jener Deutung nicht aus. Wollte man aber doch das Gesetz als ganzes festhalten, so war dies nur möglich durch eine — ja schon von den hellenistischen Juden selbst vorgezeichnete — spiritualistische Umdeutung desselben, sei es dass man dabei die im jüdischen Cultus bestehende realistische Anwendung als berechtigten Typus gelten liess (Hebr.-Br.), sei es dass man eben hierin die Gottwidrigkeit und Verschuldung des Israel nach dem Fleische erkennen zu müssen glaubte (Barn.-Br.).

Hatte aber jene erste Auffassung noch im Bereiche des Judentums festgehalten, so barg diese die Gefahr in sich, dass je mehr

sich ein christlicher Cultus in festen Formen ausbildete, was auf die Dauer unvermeidlich war, umsomehr auch das principiell überwundene Gesetz trotz oder gerade aus der Höhe seiner spiritualistischen Deutung einen gewaltig realistischen Einfluss auf die Gestaltung des christlichen Gottesdienstes und im Zusammenhang damit der christlichen Gemeinde- und Kirchenverfassung erlangte, erst noch schüchtern in der Form der Analogie herangezogen (cf. I. Clem. c. 43), dann immer mehr als göttliche Forderung an die Christenheit geltend gemacht, bis zur völligen Übernahme des Priester- und Opferbegriffs, wobei es nur noch Willkür heissen kann, wenn einzelnes fortgelassen oder wegspiritualisiert wurde. — So darf es denn nicht Wunder nehmen dass Paulus, der grosse Heidenapostel, der zuerst principiell und mit voller Klarheit die Scheidung zwischen der neuen und der alten Religion vollzog, sich mit keiner dieser beiden Erklärungen begnügte, sondern eine viel radikalere Stellung zum *νόμος* als solchem einnahm. Zwar hat er auch jene beiden Gedankenreihen: *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* ist ihm die judaistische Lehre (Col. 2, 8), wobei beachtenswert ist, dass er v. 16 neben *βρῶσις* auch *πόσις* nennt, was so aus dem A.T. schwer zu belegen ist. Andrerseits bezeichnet er den gesetzlichen Cultus als *σκιὰ τῶν μελλόντων* (Col. 2, 17 ganz analog der Anschauung des Hebr.-Br.). Über beides aber führt eine dritte Vorstellungsreihe hinaus. Wenn er Röm. 5, 20 sagt: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν*, so gewinnt dies erst konkrete Gestalt dadurch, dass er Gal. 3, 19, sich eine verbreitete jüdische Meinung, die schon bei den LXX Deut. 33, 2 und Ps. 67, 18 angebahnt ist, aneignend und dieselbe zu Ungunsten des Gesetzes umbiegend (was ihm nach auch Act. 7, 53 und Hebr. 2, 2 geschehen ist), das Gesetz statt auf Gott, auf untergeordnete engelische Mächte zurückführt. Hiermit geht parallel die Wertung des Gesetzes, wonach das *παρατηρεῖσθαι ἡμέρας καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς* ein *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου* ist (Gal. 4, 9; cf. v. 3; Col. 2, 8; 20 und dazu Ritschl, Rechtf. und Vers.[3] II, 249—255, sowie die Comm. z. d. St.). Sind unter diesen „Weltelementen", wie es der Zusammenhang fordert, geistige Wesen verstanden, welche in irgendwelcher Verbindung mit den Sternen gedacht sind, so liegt es nahe, diese mit den Gesetzesengeln zu kombinieren. Und in der That, wenn auch Gal. 4, 9 die *στοιχεῖα*

nicht so sehr als die Urheber des Gesetzes wie als diejenigen in Betracht kommen, auf welche die Ausübung desselben hinzielt (so schon richtig Theodoret zu Col. 2, 8: *ἀπὸ γὰρ ἡλίου καὶ σελήνης ἡμέραι καὶ νύκτες*), so macht es doch das Bild von den *ἐπίτροποι* (Gal. 4, 2sq.) wahrscheinlich, dass Paulus hier die *στοιχεῖα* auch als Urheber des Gesetzes betrachtet hat. Fraglich jedoch erscheint es, ob die gleiche Identification auch Col. 2, 18 angewendet werden darf, wie schon Theodoret ad. l. thut: *οἱ τῷ νόμῳ συνηγοροῦντες καὶ τοὺς ἀγγέλους σέβειν αὐτοῖς εἰσηγοῦντο. διὰ τούτων λέγοντες δεδόσθαι τὸν νόμον.* Denn hier tritt der Engeldienst sichtlich als ein neues, weiteres Moment neben die Gesetzesbeobachtung, ohne dass etwas nötigte zwischen beiden eine derartige Brücke zu schlagen. Vielmehr deutet sich in dem Ausdruck *ταπεινοφροσύνη* die andere Begründung des Engelcultus an, dass man Gott selbst über menschliche Anbetung und Verehrung erhaben dachte. So hat also Paulus einerseits den jüdischen Gesetzescultus, weil von untergeordneten Elementarmächten vorgeschrieben, auch als diesen geltend und darum jedes religiösen Wertes bar erklärt, andrerseits daneben noch einen speciellen Engelcultus bei Juden resp. Judaisten gekannt. —

Diese etwas weit ausholende Erörterung war nötig um das charakteristische in der Beurteilung des jüdischen Cultus bei Arist. und in unserem K.P. recht zu würdigen. Beide ruhen, wie wir nun sehen, auf paulinischer Grundlage[1]). Aber während Aristides sich die paulinische Auffassung in ihrer ganzen Schroffheit angeeignet hat, wonach die Gesetzesbeobachtung an sich Engeldienst ist, bewegt sich das K.P. in einer anderen Richtung, indem es den Engeldienst von der Gesetzesbeobachtung trennt. Wie der Verfasser nun freilich sich jenen begründet dachte, darüber erhalten wir keinen Aufschluss. Doch genügt es, die grosse Bedeutung, welche der Engelglaube für die damaligen Juden gehabt haben muss, als Erklärung herbeizuziehen. Nur vermutungsweise sei ausserdem darauf hingewiesen, dass die

1) Freilich nicht so wie Zahn (Gesch. d. Kan. II, 2, 2 p. 823) will — unter Voraussetzung der Hofmannschen Erklärung von Col. 2, 18 (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων* Gen. subj.) — dass beide das gleiche Missverständnis dieser Stelle teilten, was dann freilich nicht wohl zufällig sein könnte und daher der beste Beweis für die Abhängigkeit des Aristides vom K.P. wäre.

symbolische Abbildung der Cherubim im Allerheiligsten der Stiftshütte (Ex. 25, 18 sqq.) und des Tempels (1. Kön. 6, 23 sqq. u. ö.) bei dem sonst bildlosen Cultus solche Vorstellungen in einem Heiden zu erwecken geeignet war. Nach dem K.P. und Arist. ist dieser Vorwurf der Engelverehrung übrigens m. W. den Juden nicht mehr gemacht worden. Schon Justin hat ihn nicht mehr und mit vollem Grunde, wenn anders Ap. I, 6 Ausdruck christlicher Engelverehrung ist[1]); cf. Athen. suppl. X, 24. Auch Hermas hat schon eine ganz ausgebildete christliche Angelologie, so dass das K.P. hierin ursprünglicher erscheint, während es auf einer Stufe steht mit Apok. 19, 10; 22, 8 sq., wo deutlich und wohl in bewusstem Gegensatz zu jüdischen Apokalypsen die christliche Verwerfung der *προσκύνησις* vor Engeln ausgesprochen ist[2]). —

Was aber den Vorwurf des Gestirndienstes anlangt, den unser Verfasser den Juden macht, so ist derselbe nicht so zu verstehen, als würde durch die Gesetzesbeobachtung an sich etwa den geistigen Mächten, welche mit den Sternen verbunden gedacht wurden, Verehrung zu teil, weil von ihnen das Gesetz stamme (so die paulinische Auffassung). Vielmehr erblickt unser Verfasser nur in einer von dem Gesetz gar nicht verlangten abergläubischen Rücksichtnahme auf die Gestirne (vornehmlich den Mond) bei Erfüllung des gesetzlich vorgeschriebenen Zeitencultus[3]) eine verwerfliche Verehrung eben dieser Wesen. Wir haben also hier eine auf dem Grunde der paulinischen Anschauung sich aufbauende, aber davon zu jener ersten durch Mc. 7, 13 bestimmten Linie zurücklenkende Theorie vor uns, welche uns zeigt, wie schwer es war, die grossen paulinischen Gedanken, welche in religiöser Urkraft entworfen, aber freilich nicht zu einem in sich widerspruchsfreien Systeme ausgebaut

1) Diese eigentümliche, viel gequälte Stelle mit ihrer Tetras göttlicher Wesen erklärt sich unter Vergleichung von 1. Tim. 5, 21, cf. Luc. 9, 26 einer- und Matth. 28, 19 andrerseits vielleicht am leichtesten als eine späte Verschmelzung zweier trinitarischer Formeln, welche ihrem Inhalte nach ursprünglich ziemlich identisch gewesen sein mögen, sofern *πνεῦμα* — *πνεύματα* (Apok.; Hebr. 1, 14) und *ἄγγελοι* auf einer Linie stehen — vergl. auch Ps.-Ign. ad Heronem 7; ad Trall. 5.

2) Beide Stellen gehören z. B. auch nach Vischer zu den christlichen Interpolationen.

3) Es ist hierbei sehr zu beachten, dass nur von den Zeiten, aber gar nicht von Fasten, Beschneidung und Speiseordnung die Rede ist (anders Arist.)

waren, festzuhalten. Das konnte in seiner Weise nur Marcion, indem er denselben die (von Paulus jedoch entschieden behauptete) religiöse Autorität des A.T.s opferte, nicht nur bezüglich des Gesetzes, sondern auch hinsichtlich der Verheissung. Beides war ja untrennbar. Die Kirche hätte sonst wohl auch gerne jenes preisgegeben, aber diese konnte und wollte sie nicht missen; denn darauf beruhte ja ihr ganzer Weissagungsbeweis (vergl. zu Fragm. IX). So musste sie jenes mit in Kauf nehmen und sie hat dann bald aus der Not eine Tugend zu machen gewusst.

Dies alles sollte dazu dienen, den Unterschied in der Auffassung des K.P. und der Arist. Apol. ins rechte Licht zu stellen. Ist derselbe nun auch als ein beträchtlicher erkannt, so würde dies nicht hindern, dass bezüglich der Form doch eine Verwandtschaft bestünde. Jedoch lässt sich dies wieder nicht aus der einzelnen Stelle erweisen.

Wie die ganze Auffassung unseres Fragmentes, so ist m. W. auch speciell seine Darstellung der Beziehung der Festfeiern auf das Mondlicht in der christlichen Literatur einzigartig [1]) und hat auch in der jüdischen Tradition keinen rechten Anhalt. Dass allerdings der Mond bei der Festsetzung der Feiertage eine grosse Rolle spielte, da ja die ganze Jahreseinteilung auf Mondmonaten ruhte, ist klar und wird bestätigt durch Sir. 43, 6 sqq.[2]). Gewöhnlich fasst man freilich *ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ* auf: sie feiern immer nicht zu der Zeit, wo der Mond (regelmässig) nicht scheint. Diese Deutung passt auch zu *νουμηνία*, sofern es für den Griechen, der darunter die Conjunctur des Mondes mit der Sonne verstand, bemerkenswert war, dass die Juden erst das Sichtbarwerden des Mondes als *νουμηνία* rechneten. Es dürfte aber der ganzen Stelle mehr entsprechen, zu übersetzen: wenn vorkommenden Falls der Mond (wegen besonderer Witterungs-

---

1) Epist. ad Diogn. c. 4 wird umgekehrt das Widersinnige in der Herabziehung der göttlichen Stern- und Zeitordnung in die niedere Sphäre menschlicher Gefühlstriebe wie Freude und Lust gesehen.

2) Das Buch der Jubilaeen (c. 6) zeigt, dass auch unter den Juden die Nachteile dieser Kalenderrechnung lebhaft empfunden wurden und daher manche auf Einführung des vollen Sonnenjahres von 364 Tagen drangen, was zumeist cultisch begründet wird: die Sabbathe, Neumonde, Feste und Jubeljahre sollen nicht von ihrem rechtmässigen Platze fortgerückt werden.

verhältnisse) nicht sichtbar wird (während dies der Zeit nach zu erwarten wäre). Dass nun um dieses gewiss öfter eintretenden Ereignisses willen die Feste ausgesetzt oder verschoben worden wären, ist allerdings weder überliefert, noch auch nach der ganzen Gesetzgebung denkbar; aber einmal wissen wir von dem an erster Stelle genannten *σάββατον πρῶτον* überhaupt nichts Genaues (s. u.), und sodann berichtet die Mischna von einer Sitte, welche immerhin zu diesen Angaben geführt haben könnte [1]). Bevor nämlich Hillel II. (z. Zeit Constantins des Grossen) den jetzigen jüdischen Kalender ausarbeitete, wurden die Monate stets empirisch bestimmt, indem das am 30. eines jeden Monats (oder wenigstens der den Festen vorangehenden Monate) zu Jerusalem (später Jabne) versammelte Synedrium oder eine Commission desselben diesen Tag für den Neumond erklärte (das מקודש aussprach), wenn zwei zuverlässige Zeugen die Mondsichel gesehen hatten, während sonst erst der folgende Tag gefeiert wurde. Diese durch Feuerzeichen und Eilboten im ganzen Lande verkündete Bestimmung übte dann auch ihren Einfluss auf die Feier der anderen Feste, so dass unser Verfasser in gewissem Sinne Recht hätte, auch diese von dem *φαίνειν* des Mondes abhängig sein zu lassen. Die ausserpalästinensischen Juden feierten allerdings, da sie die Neumondsbestimmung nicht immer rechtzeitig genug erfahren konnten, die wichtigeren Feste zur Vorsorge in der Regel an zwei aufeinander folgenden Tagen [2]). Also würde unsere Stelle, wenn wir sie richtig erklärt haben, bei unserem Verfasser Kenntnis palästinensischer Zustände voraussetzen, welche bei

1) Mischna tract. Rosch haschana; Maimonides, Kiddusch hachodesch; cf. Ideler, Handbuch der Chronol. I, 152; R.E.² IV, 545 sq.; VI, 493 sq.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 626 sq.

2) Zahn hat in der Erklärung des Petr.-Evang. (Zeitschrift für kirchl. Theologie 1893, S. 16) gegen Harnacks Auffassung von v. 58, wonach derselbe eine neue Erzählung einleitet und diese auf den 8. Tag des Festes verlegt, eingewandt, *ἦν δέ* könne nur rückweisende Kraft haben, schliesse also das vorige ab und zeige, dass der Verfasser unter *ἄζυμα* irrigerweise ein zweitägiges Fest verstanden habe. Schwierigkeiten stehen gegen Schwierigkeiten und die Entscheidung ist schwer. Sollte aber Zahn Recht haben, so dürfte man sich mit der Constatierung des Irrtums des Verfassers über das Passahfest doch nicht genügen lassen, sondern müsste nach einer Erklärung für denselben suchen und eine solche scheint vielleicht in der oben genannten Sitte der Diasporajuden gefunden werden zu können.

einem Alexandriner auch durchaus denkbar ist. Es ist aber auch wohl möglich, dass das von ihm berichtete eine aller thatsächlichen Begründung entbehrende Angabe ist, wie deren ja zu jener Zeit über jüdische Riten viele in Umlauf waren. —

Die Erklärung von *σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον* ist verzweifelt schwierig und erhält von Luk. 6, 1: *σάββατον δευτερόπρωτον* so wenig Licht, dass sie vielmehr dazu dienen müsste, diese Stelle, deren Erklärung sich die neueren Exegeten meist entziehen, indem sie die Frage auf die Textkritik[1]) abschieben, zu deuten. Dies erreicht am besten Credner, nach welchem *πρῶτον* den Sabbath als einen ins Mondlicht fallenden bezeichnet, welche man besonders heilig gehalten habe, darnach *δευτερόπρωτον* den nicht ins Mondlicht fallenden, minder heiligen, was zu Luk. 6, 1 sehr gut passt. Dieser Erklärung stehen aber gewichtige Bedenken gegenüber, besonders dies, dass der articulierte Singular auf einen bestimmten Tag hinweist. Hier bietet sich das rabbinische שבת הגדול (cf. *σαββάτου μεγάλου* Mart. Polyc. 8, 1) für den Sabbath vor Passah dar, wenn man *πρῶτος* = גדול zu setzen wagt[2]). Nun bietet freilich die Reihenfolge Schwierigkeiten, da doch der als hochheilig gefeierte Sabbath vor Passah vor *ἄζυμα* zu gehören scheint; doch könnte man sagen, dass der Verfasser (oder ein Abschreiber, wenn nicht gar Clem. Al.) durch die gewöhnliche Reihenfolge: Sabbathe, Neumonde, Feste (I. Macc. 10, 34; [Col. 2, 16] u. ö.; dagegen Just. Di. 8, 8: Sabbath, Feste, Neumonde) zu dieser Stellung veranlasst wurde. Hiernach könnte Luk. 6, 1 der Sabbath nach der Passahoctave gemeint sein (cf. Eustathius, vita Eutych. 95: *δευτεροπρώτῃ κυριακῇ* = Sonntag nach Ostern), wobei nur die bei Lukas sonst seltene genaue Zeitbestimmung auffällig ist. Ganz befriedigt auch diese Erklärung

1) Das Wort ist im ganzen gut bezeugt. Es fehlt bei ℵBL it.^{6} cop. aeth. etc. Tisch. hält es fest; WH dagegen betrachten es als zum occid. Texte gehörig und neigen auch zu der jetzt meist acceptierten Meyerschen Erklärung, das Unwort als aus Zusammenziehung einer doppelten Glosse entstanden zu denken, wobei man sich aber mit Unrecht auf RΓ Min.: *δευτέρῳ πρώτῳ* beruft, da dies wohl nur aus jenem verderbt ist.

2) Die Beziehung auf den שבת הגדול einer Jahrwoche (Wieseler) ist etwas künstlich. Die Bezeichnung שבת בראשית für den Sabbath nach Laubhütten, an welchem der Cyklus der Paraschenvorlesung aufs neue begann, wäre vielleicht durch *σάββατον πρῶτον* wiedergegeben, ist aber erst für spätere Zeit nachweisbar.

nicht; es ist nicht unwahrscheinlich, dass es hiermit wie mit der Angabe über den Mondschein überhaupt seine besondere Bewandtnis hat, welche sich unserer Kontrole entzieht. — ἑορτή entspricht wohl dem hebr. חג, welches das Laubhüttenfest bezeichnet[1]). Andere fassen es als עצרת, worunter man nach Joseph. Ant. III, 10, 6 zu seiner Zeit die Pentekoste verstand; es ist jedoch wahrscheinlicher, dass unser Verfasser diese, welche z. B. in den geschichtlichen Büchern des A.T.s nur 2. Chron. 8, 13 und bei Ezechiel gar nicht erwähnt ist, ausgelassen habe, als das so wichtige Laubhüttenfest[2]). Allerdings ergiebt sich nun keine chronologische Reihe, wenn wir dann μεγάλη ἡμέρα = יומא רבא auf den grossen Versöhnungstag beziehen; aber die Andersartigkeit dieses Festes erklärt die Stellung vollkommen. Die Herbeiziehung von Jes. 1, 13 קרא מקרא, LXX: ἡμέραν μεγάλην hat insofern keinen Wert, als dort zunächst nichts auf einen bestimmten Festtag deutet; man scheint jedoch nach Just. Ap. I, 37: μεγάλην ἡμέραν νηστείας zu jener Zeit die Stelle vom grossen Versöhnungstage verstanden zu haben, was unserer Deutung zur Bestätigung dient[3]).

ad V. Nachdem Fragment III und IV den heidnischen wie den jüdischen Cultus als verkehrt, obwohl doch im Grunde demselben einen Gott geltend, dargestellt haben, weist Fragment V auf den allein richtigen im Christentum gegebenen Gottesdienst hin. Dass es sich an Fragm. IV unmittelbar angeschlossen habe, folgt aus der Einführung bei Clem. Al. nicht; vielmehr lässt καὶ nach ὥστε einen Zwischengedanken vermissen, den wir leider nicht mehr kennen. — Die Termini μανθάνειν und παραδιδόναι von der christlichen Lehre sind durchaus paulinisch (1. Cor. 14, 31. 35; Röm. 16, 17; — Röm. 6, 17; 1. Cor. 11, 2); hier sind sie in direkte Beziehung zu σέβεσθαι τὸν θεόν gesetzt. Dies erscheint nach unseren Fragmenten als ein Centralbegriff des K.P.

---

1) 1. Kön. 8, 2. 65; Ez. 45, 25; 2. Chron. 7, 8; 5, 3; — Jes. 30, 29 steht es auch für Passah, dies ist aber hier durch ἄζυμα unzweideutig bezeichnet.

2) „Das Herbstfest ist das Fest κατ' ἐξοχήν, weil es ursprünglich die einzige Panegyris war", Smend zu Ezech. 45, 25.

3) Was unter ἡ ἡμέρα κυρίου ἡ μεγάλη, Protev. Jak. c. 1 und 2 (Tischendorf p. 2 sq., 4 sq.) zu verstehen sei, ist nicht ganz deutlich; es scheint darunter der Sabbath gemeint zu sein, jedenfalls nicht der Versöhnungstag.

Dabei fällt eine Umsetzung desselben gegenüber dem früheren Sprachgebrauch auf: *σέβειν* und *σέβεσθαι* — bei den Classikern seit Homer ziemlich unterschiedslos gebraucht, verwandt mit *σεμνόσ* und severus, wohl auch mit *σεύω* [und vielleicht gleicher Wurzel mit *φόβοσ*, indem *σ* und *φ* auf ein verlorenes *ϝ* hinweisen (cf. lat. se, griech. *ἑ, σφε, φε*)?] — bezeichnet eine Bestimmtheit des Gefühls, welche durch die Beziehung des Menschen auf Gott, resp. die Götter, und göttliche Dinge hervorgerufen wird, ist demnach der treffendste Terminus für die innere Religiosität und tritt als solcher in Parallele zu *φοβεῖσθαι* (Plato, legg. 7 p. 798 B) wie zu *τιμᾶν* (Plato, legg. 5 p. 729 C; Porph. vita Plot. LXIII, 5). In abgeleiteter Weise wird es dann auch von der Scheu vor einem zu vollbringenden Thun synonym zu *αἰδεῖσθαι* gebraucht (z. B. Moschus 4, 10). In jenem ursprünglichen Sinne gebrauchen es die LXX zur Wiedergabe des hebr. יראּ, wofür meist *φοβεῖσθαι* steht. Im N.T. findet es sich überhaupt nur Mt. 15, 9; Mc. 7, 7 in der Wiedergabe der Stelle Jes. 29, 13 und in der A.G. des Lukas, u. zw. hier zumeist *σεβόμενοι* (abs. oder mit *τὸν θεὸν*) wie *φοβούμενοι* von den sich zur Synagoge haltenden, den einen wahren Gott Israels verehrenden Heiden (Proselyten: 13, 43 *σεβόμενοι προσήλυτοι*, cf. 13, 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7). Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes weist noch am deutlichsten das Compositum *θεοσεβήσ* (Joh. 9, 31) und davon *θεοσέβεια* (1. Tim. 2, 10) auf, während die — im N.T. besonders den Pastoralbriefen (daneben nur noch Act. und 2. Petr.) eigenen — Composita *εὐσεβήσ, εὐσέβεια, εὐσεβεῖν* sowie deren weit häufigere Contraria *ἀσεβήσ, ἀσέβεια* und *ἀσεβεῖν* mehr eine sittliche Tugend (resp. Untugend) mit deren Auswirkung bezeichnen. Freilich war jene innere Religiosität für den Griechen nicht denkbar ohne ihre Ausübung in cultischen Formen. Daraus erklärt sich die Umdeutung des Begriffs *σέβεσθαι* auf die cultische Form der Gottesverehrung, die sonst durch *λατρεύειν* oder *θρησκεύειν* bezeichnet wird[1]). So ist *σέβεσθαι* in unseren Fragmenten gefasst, was allerdings vorbereitet ist durch einen Gebrauch des Wortes wie er Act. 18, 13

1) Der ursprüngliche Unterschied zwischen *σέβειν* und *θρησκεία* ist noch deutlich ep. ad Diogn. 3, 2 zu erkennen, während hier *θεοσεβεῖν* die allgemeine Bezeichnung der Religion ist.

vorliegt, wie denn Act. 17, 23 auch *εὐσεβεῖν* einen cultischen Anstrich gewinnt. Paulus gebraucht dafür dem ursprünglichen Sprachgebrauch angemessener *σεβάζομαι* Röm. 1, 25, cf. *σέβασμα* Act. 17, 23; 2. Thess. 2, 4. Der Gebrauch unseres K.P. wird in der späteren Kirchensprache ganz allgemein, indem *σέβεσθαι* vornehmlich als Synonymon zu *προσκυνεῖν* erscheint (Mart. Polyc. 17, 2; Just. Ap. I, 6; Act. Just. 4; Greg. Naz. Or. 39: MPG 36. 341; Hesych. s. v.). Wenn nun dieser Begriff in solcher Fassung als ein Centralbegriff unserer Fragmente erscheint, so müssen wir sagen, dass damit allerdings der religiöse Charakter des Christentums völlig gewahrt ist im Unterschied von der teils rationalisierenden teils moralisierenden Betrachtungsweise der Apologeten. Dennoch springt der Unterschied in die Augen von der Auffassung des Christentums bei Paulus und Johannes, wie sie sich ausspricht in den Begriffscomplexen *πίστις* — *δικαιοσύνη* (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) — Mitteilung des Geistes — *υἱοθεσία* einerseits, *γνῶσις* und *ζωή* andrerseits. Bezeichnen diese das Christentum seinem innersten religiösen Wesen nach, so haben wir es hier mit dem die Religion „darstellenden Handeln" zu thun. Von diesem ist bei Paulus wenig die Rede (*λατρεία* Röm. 12, 1; *λατρεύειν* Phil. 3, 3; — oft im Hebr.-Br.), ebenso bei Johannes (*προσκυνεῖν* bes. c. 4; — sehr viel in der Apok.). Dagegen kommt dem Gedanken unseres K.P. sehr nahe die Betonung der *θρησκεία* Jak. 1, 26 sq., auch was die inhaltliche Bestimmung dieses „Gottesdienstes" betrifft. Zwar über die Art, wie das *σέβεσθαι* stattfinden soll, giebt unser Fragment nicht viel Aufschluss. Es bietet nur die Bestimmung: *διὰ τοῦ χριστοῦ*. Dass Christus Vermittler, sei es initiatorisch, sei es beständig, aller christlichen Gottesverehrung ist, ist ein echt christlicher Gedanke, der jedoch später mehr und mehr zurücktrat, je mehr man sich gewöhnte, den Herren selbst ausschliesslich als Objekt der Verehrung anzusehen [1]). Wir werden uns nun aber wohl

1) cf. Harnack DG I. 153 sq. Die alte Auffassung spricht sich noch deutlich aus Const. Ap. (= Didasc.) II, 28: *οὐδὲ γὰρ τῷ παντοκράτορι θεῷ προσελθεῖν ἔστιν ἐὰν μὴ διὰ χριστοῦ*. cf. Eus. H.E. VII, 17: *ἱκετεῦσαι διὰ χριστοῦ τὸν ἐπὶ πάντων θεόν*; — Mart. Polyc. bei Eus. H.E. IV, 15, 35, wo Christi Stellung als *ἀρχιερεύς* erklärend hinzutritt. — NTliche Belege finden sich Röm 5, 2. 11; — Röm. 1, 8; 7, 25; 16, 27; Col. 3, 17; — Hebr. 7, 25; 13, 15 21; — 1. Petr. 2, 5; 4, 11; — dazu 1. Clem. 61, 3;

kaum über den Sinn des Verfassers täuschen, wenn wir die Formel *διὰ τοῦ χριστοῦ* umschreiben durch *τὰς ἐντολὰς τοῦ χριστοῦ* (*τὰς διὰ τῶν ἀποστόλων*) *φυλάσσοντες καὶ ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες*[1]): der christliche Gottesdienst unterscheidet sich eben von dem der *ὕλη* geltenden und mit den Mitteln derselben vollzogenen heidnischen, wie von dem abergläubisch untergeordneten Wesen dargebrachten jüdischen als der höhere geistige dadurch, dass er sittlicher Art ist, weswegen der Autor ad Diogn. (6, 4) sagen kann: *ἀόρατος αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.* Hat unser Verfasser, was wahrscheinlich ist, die Art des christlichen Gottesdienstes näher ausgeführt, so ist dies gewiss in der Weise von Did. 1—6 und Barn. 18—21 geschehen, womit auch die herrliche Darstellung des christlichen Lebens bei Aristides (Apol. c. 15) nahe verwandt ist; an die Didache erinnert auch die Einführung als *παράδοσις τῶν ἀποστόλων.* —

Wichtig ist in diesem Fragment ferner die bestimmte Weise, in der die absolute Neuheit des Christentums, die gleichmässige Abrogation der beiden alten Culte zu gunsten dieses neuen dritten betont ist. Das Schriftcitat (Jer. 31, 31 sq.) giebt unser Verfasser mit grosser Freiheit, zeigt sich dabei aber als einen sehr schriftkundigen Mann: er giebt nur das, worauf es ankommt, und setzt den Gottesspruch, der eine Verheissung enthielt, in eine praesentische Ankündigung um, woraus man wohl folgern darf, dass er unter *κύριος* Christum denkt. Die Ersetzung von *οἶκος ἱερουσαλὴμ* und *οἶκος Ἰούδα* durch *ὑμῖν* ergab sich von selbst, da die Stelle gegen Israel gewendet werden sollte. Auffallend ist nur die an die Stelle der Ausführung von Aegypten getretene

---

64. — *διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου* auch bei Just. Ap. I, 65, ähnlich Apost. Const. VI, 14, wo die Formel ausgebildet ist zu *διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐν τῷ παναγίῳ πνεύματι*; — recht deutlich ist die Fortbildung Cypr. ep. XI, 5: primo ipsum Dominum rogare, tunc deinde per ipsum Deo patri satisfacere debemus.

1) *ὅσιος* und *δίκαιος* finden sich so schon bei Plato vielfach verbunden, der auch (Gorg. p. 507 B) den Unterschied dahin bestimmt, dass jenes die religiöse, dieses die ethische Normalität bezeichnet. Die LXX brauchen diese Synonyma mehrfach zur Wiedergabe verschiedener hebr. Wörter (Dt. 9, 5; Ps. 144 [145], 17). Die Zusammenstellung findet sich dann in den Apokr. (z. B. Sap. 9, 3) und im N.T. Luk. 1, 75; Eph. 4, 24; 1. Thess. 2, 10; Tit. 1, 8 und ist besonders den Apologeten geläufig, cf. z. B. Theoph. ad Aut. I, 7; II, 16. — II. Clem. 5, 6.

Näherbestimmung *ἐν ὄρει χωρήβ*. da der Verfasser die Stelle ja auch gegen die Heiden wendet. Sie lässt sich nur als unwillkürliche Reminiscenz des frei citierenden Schriftstellers erklären, der sich entsann, dass eine Zeit- oder Ortsangabe hierher gehöre, aber nicht die der Stelle eigene, sondern eine aus 1. Kön. 8, 9 (cf. 2. Chr. 5, 10) stammende fand. Die Bezeichnung des ATlichen Gesetzes als *ὁ ἐν χωρὴβ παλαιὸς νόμος* (cf. *ἀπὸ ὄρους σινᾶ* Gal. 4, 24) findet sich sonst noch bei Justin. Di. 11, hier vielleicht unserem K.P. entnommen. Die gleiche Stelle wird im engsten Anschluss an die LXX auch Hebr. 8, 8 sq. citiert; man hat hieraus die Benutzung des Hebr.-Briefes in unserem Fragment wahrscheinlich machen wollen; aber abgesehen davon, dass dies mit dem Hebr.-Br. in *λέγει* für *φησί* (LXX; dagegen cod. FA auch *λέγει*) übereinstimmt. verhält es sich ebenso frei gegen die LXX wie gegen den Hebr.-Br., und zeigt in jenem Zusatz eigene Kenntnis des A.T.s auf das deutlichste. Dass beide am Schluss das Stichwort *καινή*[1]) hervorheben, ist ganz natürlich und beweist keine Abhängigkeit. Die Ausführung des K.P. ist in vieler Hinsicht schlichter; freilich, die Übertragung der Bundesidee auf die Heiden und die Benennung der Christen als drittes Geschlecht weist auf spätere Zeit. — Die Neuheit des Christentums ist besonders im Joh.-Ev. (c. 4) durchgeführt; zu vergleichen sind ferner Barn. 5, 7; 7, 5; 2, 6; 15, 7; 16. 8; — ep. ad Diogn. c. 1: *καινὸν τοῦτο γένος*; — Ign. ad Eph. 20 cf. 19; ad Magn. 9, 1. — Apol. Arist. rec. syr. c. 16; — Acta Pauli et Theclae c. 14; — Act. Pil. 16, 7 (Tisch. p. 284); Just. Ap. I, 61, 1 u. ö. Auch von den Heiden wird, freilich in anderem Sinne, die Neuheit anerkannt; Sueton. Nero 16: superstitio nova et malefica (cf. Act. Joh. Proch. ed. Zahn p. 45 Z. 5), während Celsus einerseits zwar die *καινότης* des *μάθημα* in Abrede stellt (1, 4; 2, 5; 4, 14), andrerseits jedoch auf das „nicht weit her" verächtlich hinweist (1, 26). — Die Gegenüberstellung der Christen einer-.

1) Das K.P. hat dafür an zweiter Stelle *νέος*, beide als Gegensatz *παλαιός*. Jener Wechsel hat nichts zu bedeuten. Wollte man die herkömmliche Unterscheidung (*νέος* zeitlich, *καινός* sachlich) hier anwenden, so ergäbe sich ein ganz schiefer Gedanke. Wie wenig man aber überhaupt jenen Unterschied pressen darf, zeigt Eph. 4, 23 sq.: *ἀνανεοῦσθαι . . . καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον* verglichen mit Col. 3, 10: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον [ἄνθρωπον] τὸν ἀνακαινούμενον*.

der Juden und Heiden andrerseits ist ein seit dem paulinischen Röm.-Br. in allen Variationen durchgeführtes Thema. Was dabei Allegorie leisten kann, zeigt z. B. Hippolyts Auslegung der Susannageschichte (Lagarde p. 147). Zu *τρίτον γένος* vergl. Arist. Apol. 2 (rec. graec.)[1]). Tert. Scorp. X; ad nat. 1, 8 als heidnische Bezeichnung der Christen; Ps.-Cypr. de pasch. comp. 17 (Hartel III, 265, 7), vielleicht auch Test. XII patr. Levi 8. Der Name *χριστιανοί* ist, wo immer er auch entstanden sein mag, uralt in der Heidenkirche (Act. 11, 26; 26, 28; 1. Petr. 4, 16; Apol. Arist.; Ign.; Tac. Ann. 15, 44; Just. Di. 64; das Schreiben der Juden an Domitian in den Act. Joh. c. 3 (Tisch. p. 266 sqq.): *ξένον ὄνομα χριστιανόν* (cf. ibd. *ξένον καὶ καινὸν ἔθνος*). Es ist dies nur zu betonen gegenüber der Behauptung einer judenchristlichen Herkunft des K.P.

ad VI. Hat das vorige Fragment uns die völlige Gleichstellung der Juden und Heiden bezüglich des Christentums gezeigt, so giebt dieses nun willkommenen Aufschluss darüber, wie man sich damit die doch nicht wegzuläugnende Thatsache der historischen Praerogative Israels vermittelte. — Vergl. dazu besonders Act. 13, 46, wo die nach dem Verfasser die gesamte paulinische Missionswirksamkeit begleitende Norm am deutlichsten ausgesprochen ist. — Es ist ein Stück Herrenrede, gerichtet an die Jünger (s. auch zu Fragm. VII). Für Israel soll zunächst die Möglichkeit der Sündenvergebung offen gehalten werden. Als Bedingung dafür wird der Glaube an Gott gefordert, der ein Act freien Willens (*θελήσῃ*) ist. Schon diese Auffassung des Glaubens als Bedingung bezeichnet den Unterschied von der paulinischen Pistologie. Nicht die vertrauensvolle Hingabe an Gott und seine Gnadenzusage, welche die Gewissheit der Sündenvergebung schon in sich trägt, ist es, was unser Verfasser unter *πίστις* versteht. Diese höchste Auffassung der *πίστις* als fiducia scheint in der alten Kirche Privateigentum des grossen Heidenapostels geblieben zu sein. Mit allen andern NTlichen Schriftstellern, insonderheit auch Johannes, teilt unser Verfasser den Begriff der *πίστις*, wonach dieselbe die zustimmende Anerkennung

1) Wenn die syr. Rec., welche eine Vierteilung der Menschheit einführt, ursprünglich ist, so würde dies nur das Abhängigkeitsverhältnis des Aristides vom K.P. um einen Grad fraglicher machen.

(assensus) des auf theoretischem Wege erkannten (notitia) bezeichnet. Daher findet sich neben πιστεύειν εἰς τὸν θεόν (in unserem Fragm.) πιστεύειν τῷ θεῷ, auf die Autorität Gottes hin etwas für wahr halten (Fragm. IX), und das ebendort damit verbundene ἐπιγνόντες erscheint durchaus als der übergeordnete Begriff. Auf die γνῶσις Gottes (Fragm. II) und der göttlichen Heilsveranstaltung (Fragm. X) kommt es an; dazu verhält sich die πίστις wie ein untergeordnetes, selbstverständliches Moment. Nur darin könnte man vielleicht eine Nachwirkung paulinischer Gedanken erblicken, dass dies Moment grade an den Stellen, wo es sich um Sündenvergebung handelt, etwas schärfer hervortritt. — Über die Beziehung zu der Fassung des Begriffs in 1. Cor. 13, 2 (Mt. 17, 20) s. zu Fragm. VII. — Auch die Formel πιστεύειν εἰς θεὸν διὰ χριστοῦ oder δι' ὀνόματος χριστοῦ ist unpaulinisch; sie findet sich im N.T. nur 1. Petr. 1, 21. — Am stärksten ist der Unterschied von der paulinischen Lehre markiert durch die Einfügung des Begriffes der μετάνοια, der — wie bei Johannes ganz — bei Paulus im religiösen Sinne fehlt, indem er an den wenigen Stellen, wo er sich bei ihm überhaupt findet (Röm. 2, 4; 2. Cor. 7, 9 sq.; 12, 21; [2. Tim. 2, 25]), den ursprünglichen rein moralischen Sinn hat, wie es denn auch ganz gegen die paulinische Psychologie verstossen würde, einer Umänderung des νοῦς unmittelbar religiöse Bedeutung beizulegen. Der Gebrauch des Begriffs in unserem Fragm. schliesst sich an den in den ATlichen Apokryphen üblichen an, wo μετάνοια im sittlich religiösen Sinne eine centrale und habituelle Abkehr von der bisherigen Lebensweise bezeichnet (cf. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch s. v.). Dies hängt zusammen mit dem in dieser Literatur herrschenden Moralismus. Denn wenn auch alle sittlichen Acte in engstem Zusammenhang mit der Religiosität stehen u. zw. zumeist so, dass sie in derselben begründet sind, so berechtigt dies doch nicht, sie zu konstitutiven Momenten der Religion zu machen, wie dies hier geschieht. Doch ist diese Auffassung auch in einen Teil unserer NTlichen Schriften übergegangen, besonders in die lukanischen. Bei dem Täufer freilich ist μετάνοια die treffendste Charakteristik seiner noch nicht das religiöse Heilsgut bringenden, sondern nur die sittliche Vorbereitung dafür schaffenden Wirksamkeit; und Jesu an diese anknüpfende, sogleich aber positiv darüber hinausführende Anfangspredigt ist trefflich zusammen-

gefasst Mc. 1, 15: *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε*. Dagegen ist im weiteren die Formulierung gewiss vielfach auf Rechnung der Evangelisten zu setzen. cf. Luk. 5, 32 c. Mt. 9, 13; Mc. 2, 17; — Luk. 24, 47; — Act. 2, 38; 3, 19; — 17, 30; 26, 20 im Munde des Paulus! — ganz in religiösem Sinne zu nehmen ist *μετάνοια* Act. 5, 31 und 11, 18, wo dieselbe als Gottesgabe erscheint (cf. I. Clem. 7, 4) und 20, 21, wo *ἡ εἰς θεὸν μετάνοια καὶ πίστις εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν χριστόν* ganz gleichgesetzt werden; anders Hebr. 6, 1, wo man *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* als sittliche Voraussetzung der *πίστις εἰς θεόν* fassen kann, wie denn der sittliche Begriff 12, 17 klar zu Tage liegt, während 6, 6 jene eigentümliche Übergangsstufe zwischen sittlicher und religiöser Wertung bezeichnet, auf welcher die später so viel discutierte Frage nach der Wiederholungsmöglichkeit der Busse (cf. schon Hermas) erst zu einer so schwierigen wurde. Auch in der Apok. Joh. hat das Wort diese zwiefache Bedeutung: ethisch ist es in den sicher christlichen Sendschreiben (2, 5. 16. 21 sq.; 3, 3. 19), dagegen bezeichnet es religiös den als Abwendung vom Götzendienst (kultisch) und der Unsittlichkeit des Heidentums (ethisch) beschriebenen Religionswechsel (zum Christentum oder Judentum (?) hin: 9, 20 sq.; 16, 9. 11). In unserem Fragm. müssen wir nun auch diese religiös-sittliche Bedeutung constatieren, wonach *μετανοεῖν* den Übergang von einer Religion zur anderen bezeichnet u. zw. mit der näheren Bestimmtheit, dass sich der Umschwung wesentlich auf intellectuellem Gebiete vollzieht (s. zu Fragm. VIII), ein echt griechischer Gedanke, den aber Paulus, in richtigerer Würdigung des empirischen Verhältnisses, durch seine Lehre von der *σάρξ* in ihrem Widerstreit mit dem *νοῦς* bereits überwunden hatte.

Der Übergang zur Heidenwelt wird durch einen ausdrücklichen Befehl des Herren motiviert, der die anscheinend singuläre Notiz enthält, nach zwölf Jahren sollten die Jünger, Israel verlassend, in die Heidenwelt ausziehen. Die Aussendungsbefehle der kanonischen Evangelien wissen hiervon nichts, auch die Erzählung der lukanischen A.G. lässt sich kaum damit vereinigen. In der ausserkanonischen Tradition aber giebt es mehrere Zeugnisse für diese Vorstellung[1]: so bei Apollonius, dem Antimontanisten

1) Resch. Agrapha. T. u. U. V, 4, 426 sq.

(Eus. H.E. V, 18, 14): *ὡς ἐκ παραδόσεως τὸν σωτῆρά φησι προστεταχέναι τοῖς αὐτοῦ ἀποστόλοις ἐπὶ δώδεκα ἔτεσι μὴ χωρισθῆναι τῆς ἱερουσαλήμ.* Hier klingt Act. 1, 4 an, vermischt mit der Tradition der zwölf Jahre. Da Eusebius sagt *ὡς ἐκ παραδόσεως*, so ist gewiss, dass er selbst das K.P. als Quelle nicht kannte; er würde sonst nicht, wie in ähnlichen Fällen, versäumt haben, die Quelle, wenn sie auch nicht genannt war, von sich aus anzugeben. Auch die Benutzung des K.P. durch Apollonius ist höchst fraglich; der von Eusebius gebotene Text (besonders die Form *ἱερουσαλήμ*) spricht sogar dagegen. — Ein anderes unabhängiges Zeugnis bieten die Acta Petri cum Simone c. 5 (ed. Lipsius p. 49): adimpletis XII annis, quod (Zahn liest quot) illi (Petro) praeceperat, Dominus Christus ostendit illi visionem talem (scl. nach Rom zu eilen). Die ersten Worte können nur als Anspielung auf einen (nach Zahn in dem verlorenen Anfangsteil berichteten?) bestimmten Befehl des Herren, zwölf Jahre in Jerusalem zu bleiben, verstanden werden. Ist dieser als allein an Petrus gerichtet gedacht, so möchte das ursprünglicher sein als die Vorstellung des K.P. Auch in der späteren Chronologie des Lebens Petri lässt diese Tradition sich nachweisen; wenn man seinen Tod auf das Jahr 67 ansetzte, so rechnete man 25 Jahre römischen Bistums und 12 Jahre Aufenthalt in Jerusalem nach Christi Himmelfahrt (an. 30. cf. Hier. de vir. ill. 1). Auf ähnlichem Umwege ergiebt sich dieselbe Chronologie für alle Apostel aus folgenden Daten: nach den Act. Joh. Proch. (Zahn p. 3 sq.) zogen die Jünger auf Veranlassung des Petrus, der sich dabei auf einen Herrenbefehl berief, aus Jerusalem kurze Zeit nach Marias Tode aus. Dieser aber wird in das 11. Jahr nach dem Tode Christi gesetzt (Hippol. Theb. bei Basnage, thes. mon. III, 1, 27, 29, 35); also wieder 12 Jahre Aufenthalt der Jünger. — Eine andere Gestalt hat die Tradition in gnostischen Kreisen angenommen. Nach der Pistis Sophia verweilte Jesus nach der Auferstehung 11 Jahre bei den Jüngern; das 12. Jahr eben schildert jene Schrift. Das gleiche wird gemeint sein im Papyrus Bruce[1]), wo von den Jüngern gerühmt wird, dass sie Jesu 12 Jahre gefolgt

1) Diese Notiz verdanke ich einer freundlichen Mitteilung des H. Dr. C. Schmidt; vergl. jetzt: Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben u.s.w. von Dr. phil. C. Schmidt. Leipzig, 1892. Texte u. Unters. VIII, 1. 2. II. Buch Jeû P 57 S. 196) und dazu S. 439 sq.

seien und alle Gebote gehalten hätten. Hier ist die gewiss ursprünglichere Fassung der Tradition, wie sie im K.P. vorliegt, kombiniert mit der gnostischen Vorstellung eines längeren Verweilens Jesu auf Erden nach der Auferstehung (18 Monate: Valentin [Iren. I, 3, 2] und die Ophiten [Iren. I, 30, 14]; 545 Tage Asc. Jes. 9, 11 [Dillm. p. 43]), welches man brauchte, um Raum für die Geheimlehre zu gewinnen[1]). Repraesentiert nun auch unser K.P. eine sehr alte Gestalt der Tradition, so ist dies doch kein Beweis dafür, dass die ganze Tradition von ihm abhängt. Wie unsicher dieselbe aber überhaupt ist, zeigt deutlich die Parallele in dem pseudoclementinischen Schriftenkreise, wo eine 7jährige Wartezeit vorausgesetzt wird[2]).

ad VII. Dies Fragment handelt gleichfalls von den Aposteln und zwar zunächst von ihrer Erwählung, auf die der Herr zurückblickt, und dann von ihrer Aussendung.

Die ἐκλογή der 12 Jünger ist eine historisch feststehende Thatsache und es ist Hyperkritik, dieselbe läugnen zu wollen[3]). Sie wird von den Synoptikern als historischer Vorgang erzählt (Mc. 3, 16 sqq.; Lk. 6, 13 sqq.; Mt. 10, 2 sq.) und bei Johannes wird öfter darauf zurückgeblickt (6, 70; 13, 18; 15, 16. 19); vergl. auch Evang. Ebion. bei Epiph. Haer. XXX (Hilgfd. Nov. Test. extr. can. IV, 33). Auch in unserem Fragm. ist lediglich die historische Erwählung der Zwölfe gemeint. Der Aorist erklärt sich aus der Situation (nach der Auferstehung) und weist nicht auf eine vorzeitliche Erwählung, wie sie allerdings bei Ephr. Syr. (evang. conc. exp. ed. Mös. p. 50) cf. Mt. 25, 34; Eph. 1, 4 und

1) Über ein auch in diese Reihe gehörendes Fragment s. den Excurs.

2) Rec. I, 43; IX, 29. Diese Tradition hängt vielleicht mit einer symbolischen Deutung der je 7jährigen Dienstzeit Jakobs um seine beiden Frauen zusammen (Just. Di. 134), wenn nicht einfach die Wochenidee wirksam war, während bei der 12-Jahrtradition neben der Jahres- resp. Monatsidee sicherlich auch die Beziehung auf die 12 Stämme Israels mitspielt (Barn. 8, 3; Ev. Ebion.). Über die Bedeutung der Zahlen 12 und 7 in den verschiedenen Religionen vergl. Dupuis, origine de tous les cultes I, 38 sq.

3) Seufert, Ursprung und Bedeutung des Apostolates in der christl. Kirche 1887. — Mit obigem soll freilich nicht gesagt sein, dass wir auch alle 12 Namen sicher kennen. Dagegen sprechen schon die Differenzen in den kanon. Evang., mehr noch das frühzeitige Aufkommen so abweichender Kataloge wie der der apost. Kirchenordnung (T. u. U. II p. 225).

bei manchen Gnostikern behauptet wird [1]). Ein eigentümliches Zeugnis für die Macht der Tradition von den Zwölfen ist es, dass diese Zahl hier auch nach der Auferstehung bleibt; wie der Verf. sich dieselbe gedacht hat, ist nicht mehr festzustellen; möglich wäre es, dass er die Ersetzung des Judas durch einen anderen voraussetzte; auch ist zu bedenken, dass die Worte der Herrenrede angehören und mit „euch als 12 Jünger" übersetzt, kein Urteil über den faktischen Bestand der 12-Zahl enthalten. Man könnte sogar meinen, dass die etwas unsichere Textüberlieferung durch Auslassung eines Herrenwortes über den Ausfall des einen (Joh. 6, 70) und vielleicht sogar die Anordnung einer Ergänzung entstanden sei. Aber diese künstliche Hilfskonstruktion ist unnötig, da sich die 12-Zahl ohne Reflexion auf Judas auch anderwärts findet. — Indem das Fragm. sehr entschieden die Würdigkeit der Jünger betont, tritt es in die Reihe der Zeugnisse, welche — in scharfem Gegensatz zu der wohl älteren, auf Mc. 2, 17 (cf. Luk. 5, 8) ruhenden, am schroffsten Barn. 5, 9 ausgesprochenen Vorstellung — die Herrenjünger in jeder Weise verherrlichen. Auch hier ist jedoch unser Fragment relativ alt; es bezieht sich nur auf die sittliche Beschaffenheit und weiss noch nichts von den wunderhaften Übertreibungen der späteren [2]). Eigenartig ist allerdings, dass die Würdigkeit als Grund der Erwählung vorausgesetzt ist, während gewöhnlich nur auf die Zeit der eigentlichen Jüngerschaft reflectiert wird. Verwandt sind Stellen wie das Fragment des Hebr.-Ev. bei Eus. Theoph. syr. ed. Lee p. 234 [3]) und Clem. Recogn. I, 51, nur dass hier die specielle Beziehung auf die Zwölfe fehlt. — Zu ἄξιοσ ἐμοῦ cf. Mt. 10, 37 sqq. — Wichtig ist die Scheidung und Nebeneinanderstellung der Termini μαθηταί und ἀπόστολοι, jener das Verhältnis zum Herren, dieser das Berufsverhältnis zur Welt bezeichnend. Auch dies spricht für ein relativ hohes Alter, da später (infolge der paulinischen Ausdrucksweise?) eben die 12 μαθηταί als die ἀπόστολοι bezeichnet

1) Resch, Agrapha. T. u. U. V, 4 p. 299 sq.

2) Z.B. Recogn. Clem. 8, 5, wo es von Petrus heisst: homo dei est, plenus totius scientiae, quem ne graeca quidem latet eruditio, quia spiritu dei repletus est, quem nihil latet. — Mart. Barth. 2 (Tisch. act. apocr. 245).

3) Resch, Agrapha p. 393; Handmann, Hebr.-Ev. T. u. U. V, 3 p. 96 sqq. Act. mart. Just. 2 (Otto II p. 270) würde auch hierher gehören, wenn dort nicht statt διδάσκαλοσ καλῶν μαθητῶν zu lesen wäre μαθημάτων.

werden (so schon Lukas, cf. Evang. Ebion.). — Die Bezeichnung *πιστός* für Amtsträger ist ganz allgemein (1. Cor. 4, 2; besonders oft von Num. 12, 7 herübergenommen: Hebr. 3, 2; Clem. Rom. I, 43 cf. 42. 3; Just. Di. 46 u. ö. — *πιστὸν ἡγεῖσθαι* mit Beziehung auf die *διακονία* 1. Tim. 1, 12; von den *μαθηταὶ* speciell *πιστοὶ λογισθέντες ὑπ' αὐτοῦ*: ep. ad Diogn. app. c. 11, 2). — Dass hier die Apostel gleich über die Welt hin ausgesendet werden, widerspricht dem vorigen Fragment nicht, da auch dort Weltmission in Aussicht genommen wird; dabei ist zu beachten, dass dort *εἰς τὸν κόσμον*, hier *ἐπὶ τὸν κόσμον* steht: jenes scheint den Gegensatz zu Israel in sich zu schliessen, von welchem hierin nichts liegt. Dies macht es wahrscheinlich, dass Fragm. VII dem vorigen vorangegangen ist. — *οἰκουμένη* ist ein sowohl bei den LXX als im N.T. gebräuchlicher Ausdruck. Die ungriechische Construktion *εὐαγγελίζεσθαί τινα* findet sich bei Paulus, Lukas und 1. Petr. 1, 12. - Als Inhalt der Predigt wird ungefähr dasjenige angegeben, was wir in Fragm. II aus Petri Munde hörten: die Erkenntnis des einen Gottes. *διὰ τῆς πίστεως ἐμῆς* kann man zu *γινώσκειν* ziehen (cf. Fragm. VI: *διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν*), oder — und das ist der Stellung entsprechender — zu *δηλοῦντας*: Der Glaube an Christum ist Quelle und Mittel für die Erkenntnis der Zukunft, d. h. des Gerichtes und der darauf folgenden Herrlichkeit des Gottesreiches. Unter *πίστις* ist hier natürlich jene charismatische Kraft des zuversichtlichen Fürwahrhaltens der göttlichen Verheissung gemeint, welcher es ein leichtes ist, Bäume zu entwurzeln (Luk. 17, 6), Berge zu versetzen (Matth. 17, 20) und die darum auch den Schleier von den göttlichen Mysterien wegzuziehen im stande ist (1. Cor. 13, 2, wo Paulus in einer Reihe *προφητεία, μυστήρια, γνῶσις, πίστις* nennt). Diese Mysterien der Zukunft des Reiches Christi waren ja ein Hauptgegenstand der Beschäftigung für die alte Christenheit, in dem Masse, dass Joh. 16, 13 *ἀναγγελεῖ τὰ ἐρχόμενα* als die spezifische Function des Geistes erscheint. Jedoch ist es nicht ursprünglich, wenn das ganze Kerygma in der Weise, wie es in unserem Fragm. geschieht, auf Eschatologie reduciert wird. Nicht die Predigt vom Kreuz und der darin offenbaren göttlichen Gnade, sondern die Schrecken des Gerichtes und die Freuden der künftigen Herrlichkeit — das verstand man damals unter *τὰ μέλλοντα* — sind es, wodurch die Welt zum

Glauben an Christum bewogen und damit allerdings auch gerettet werden soll. Die Verbindung der *πίστις* mit dem sichtlich eschatologisch gefassten, dem auf das göttliche Gericht hinweisenden *μαρτυρήσωσι* gegenüberstehenden *σώζεσθαι* ist so der paulinischen Denkweise auch durchaus fremd, welche zwar die endliche Errettung auch stark betont, besonders als Gegenstand der *ἐλπίς* (Röm. 8, 24), aber in und mit der *πίστις* ein gegenwärtiges Heilsgut zu besitzen sich bewusst ist (Röm. 5, 1). Im Ausdruck erinnert jedoch auch hier manches an Paulus: *οὐκ ἀπολογίαν ἔχειν* cf. Röm. 1, 20; 2, 1; zu dem Gedanken der Unentschuldbarkeit vergl. Joh. 15, 22 sqq. Bemerkenswert ist, wie in unserem Fragm. (cf auch Fragm. VI) das Streben darauf hinausgeht, die eigne Verantwortlichkeit des Menschen zu betonen. Dies geschieht in sehr ähnlicher Weise act. Thom. 28: *οὐκ ἔχει τις λόγον ἀπολογίας μέλλων παρ' αὐτοῦ κρίνεσθαι, ὡς μὴ ἀκούσας· οἱ γὰρ κήρυκες αὐτοῦ εἰς τὰ τέσσαρα κλίματα τῆς οἰκουμένης κηρύσσουσιν. μεταγνῶτε οὖν καὶ πιστεύσατε* . . . . Hier sind die Anklänge so gehäuft, dass man vielleicht nicht mit Unrecht Abhängigkeit von dem K.P. annehmen dürfte. An den Schluss unseres Fragm. erinnert auch Theoph. ad Aut. I. 14: *ὅπως ᾖ ἐμμάρτυρα πᾶσιν, πρὸς τὸ μὴ εἰπεῖν τινας ὅτι οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ ἔγνωμεν*, nur freilich mit dem bedeutungsvollen, die spätere Entwicklung bekundenden Gedankenunterschied, dass damit nicht auf die apostolische Predigt reflectiert wird, sondern auf die universelle Heilsvorbereitung durch den — göttlich gewollten und vorgesehenen — Diebstahl der Philosophen an den ATlichen Propheten.

ad VIII. Zwar wird Fragm. IV auch von den Juden gesagt, dass sie *οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται*, aber es ist doch bedeutend wahrscheinlicher, dass diese Verheissung der Sündenvergebung hier an Heiden gerichtet sein soll. Als Bedingung für die Sündenvergebung ist die *μετάνοια* bezeichnet (s. zu Fragm. VI), hier näher bestimmt als der Umschwung von der *ἄγνοια* zu der *ἐπίγνωσις* Gottes. Wenn allerdings auch *γινώσκειν* in der ältesten christlichen Literatur einen ethisch gefärbten Sinn hat, so bleibt diese Erklärung der *μετάνοια* doch sehr eigenartig und weist eine bereits veränderte christliche Denkweise auf (cf. Herm. Mand. IV, 2, 2: *μετάνοια σύνεσίς ἐστιν μεγάλη*), welche sich mit der spätjüdischen nahe berührt (cf. Test XII

patr. Gad 5). Aus der Verbindung der *ἐπίγνωσις* Gottes mit der *μετάνοια* kann für jene nur gefolgert werden, dass darunter die Erkenntnis des fordernden Willens Gottes gemeint ist. Nehmen wir hinzu, was wir aus Fragm. II über die *γνῶσις* Gottes erkannten, so finden wir, dass dieselbe unserem Verfasser teils eine spekulative, teils eine gesetzliche ist. Was wir als das wesentliche der christlichen Gotteserkenntnis zu schätzen gewohnt sind, die Erkenntnis der Gnade Gottes, fehlt hier. Das hängt aber innig zusammen mit der mangelhaften Wertung der Sünde. Alle vor der Taufe begangenen Sünden werden als Unwissenheitssünden beurteilt. So denkt mit unserem Verfasser fast die ganze alte Christenheit; cf. Act. 17, 30; 1. Petr. 1, 14; 1. Tim. 1, 13; Apol. Arist. 17 (rec. Syr.); act. Joh. Leuc. (Zahn p. 241 sq.); act. Thom. 38. 55 sq.; alterc. Simonis et Theoph. VIII, 36; Herm. Mand. IV, 1, 5; Sim. V, 7, 3 sqq.; Tert. de pud. 10; Clem. Al. Protr. X, 100. Auf das gleiche kommt es hinaus, wenn Ign. (ad Eph. 19) den Anbruch der christlichen Zeit als *ἄγνοια καθηρέθη* charakterisiert; wenn die Taufe als *φωτισμός* gilt, der der *ἀνάγκη* und der *ἄγνοια* entnimmt (Just. Ap. I, 61); und wenn noch Tert. (Ap. 39) die Christen beschreibt: qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis (cf. de bapt. 1).

ad IX und X. Diese Fragmente geben einen interessanten Beitrag zur Geschichte des Weissagungsbeweises in der Heidenkirche, welche bekanntlich das ihr vom Judentum her überkommene A.T. sich bald so sehr als ihre Autorität aneignete (so schon Paulus Röm. 4, 23 sqq.; 1. Cor. 10, 6 sqq.), dass sie es jenem abzusprechen wagte (Barn.-Br.), weswegen es grundfalsch war, wenn man auf Grund unserer beiden Fragmente den judenchristlichen Charakter des K.P. beweisen zu können meinte[1]). Dass die Fragmente als Teile einer Rede an Heidenchristen zu denken sind, zeigt schon das feindliche *οἱ Ἰουδαῖοι*. Zunächst ist zwar nur von den Aposteln die Rede, welche ihren Glauben durch die heiligen Schriften erlangt haben sollen; aber dies wird, wie Fragm. X besagt, nur betont, weil das gleiche auch weiterhin bei der Mission unter den Heiden gelten soll. Man kann zwar noch ein Bewusstsein davon spüren, dass diese doch noch keine eigene Schriftkenntnis haben können; aber es wird ihnen zugemutet,

1) Z.B. Credner, Gesch. des Kanon p. 28.

den Aposteln die Schriftgemässheit ihrer Predigt aufs Wort zu glauben, und eben in dieser, welche ja freilich bei der Judenmission von eminenter Bedeutung gewesen war (cf. z. B. Act. 3. 22 sqq.; 17, 11), erblickt unser Verfasser auch das wirksamste Motiv zur Bekehrung der Heiden. Es scheint dies in unserer Schrift einfach noch in Form eines religiösen Postulates vorgetragen worden zu sein. Die theoretische Subconstruktion dazu haben erst die Apologeten geleistet, indem sie mit erstaunlicher Gelehrsamkeit und grossem Fleisse in chronologischen Deduktionen den Beweis für das hohe Alter und die Priorität ihrer ATlichen Gewährsmänner vor den gefeiertsten Autoritäten der klassischen Welt zu erbringen sich bemühten. — Übrigens ist die Schrifterkenntnis in unserem Fragm. nicht so sehr Grund, als nur Mittel des Glaubens. In der Übereinstimmung von Weissagung und evangelischer Geschichte wird eine Bestätigung (*ὅντως*) für die göttliche Anordnung beider gesehen. So darf man auch den Aorist *ἐπιστεύσαμεν* nicht dahin pressen, als sei damit gesagt, dass die Jünger überhaupt erst nach der Auferstehung oder Himmelfahrt durch Schriftstudium zum Glauben gekommen seien. Dies besagt ja auch nicht die ganz ähnliche Bemerkung Joh. 2, 22 (cf. 14, 29), wo nur zur Schrift noch das Herrenwort hinzutritt; denn nach der Darstellung des Johannes (2, 11; 6, 68 sq.; 16, 30) kann es sich für die Jünger nur um den Eintritt einer Glaubensmehrung oder -stärkung handeln. So wird es auch in unserem Fragment gemeint sein [1]). — Quellen des Weissagungsbeweises sind die *βίβλοι τῶν προφητῶν*, d. h. das ganze alte Testament (Clem. R. I, 43, 1; II, 14, 2; 2. Petr. 3, 2; Can. Mur. 77 sq.; Just. Ap. I, 67; bes. 36). Der Titel *προφῆται* scheint auf die ATlichen beschränkt zu sein; in der eschatologischen Stelle (Fragm. VII) fehlt er wenigstens. — Sehr interessant ist die Unterscheidung einer dreifachen Art der Weissagung: parabolisch, aenigmatisch, deutlich oder wörtlich. Dies weist auf eine schon ziemlich ausgebildete exegetische Methode, wie sie sich wohl zuerst in Alexandrien, dem Sitze der philonischen Allegorese, auch in christlichen Kreisen ausgebildet haben wird. Dorthin

1) Anders freilich steht es Theoph. ad Aut. I, 14, welche Stelle sich wie ein Beispiel zu der Regel unseres Fragmentes ausnimmt. Theoph. selbst war ungläubig, aber nun glaubt er *πειθαρχῶν θεῷ*, nachdem er sich in die göttlichen Schriften der heiligen Propheten vertieft hat.

weist auch der Kanon der orientalischen Schule Valentins bezüglich der Herrensprüche (Clem. Al. exc. e Theod. 66): *ὁ σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας* Hier ist die Herrenlehre also als dreistufig gedacht; *παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως* bilden zusammen die zweite Stufe; damit sind aber beide nicht als identisch gesetzt: jenes bezieht sich mehr auf Bilder, dies auf dunkle Anspielungen, in denen einen tieferen Sinn zu finden man damals für grosse und wertvolle Erkenntnis hielt (z. B. *ἐν ἀρχῇ* Gen. 1, 1). — Bei Clem. Al. quis div. salv. 5 und 20 sind sie allerdings fast gleichbedeutend. Just. (Di. 90, 4) sagt: *ὅσα εἶπον . . . οἱ προφῆται . . . παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν*; Iren. (adv. haer. II, 22, 1): in parabolis et allegoriis prophetae . . . plurima dixerunt. Zu *αὐτολεξεί* cf. Just. Ap. I, 33. Ganz andersartig ist die spätere Unterscheidung einer Weissagung *διὰ τύπων* und einer *διὰ ῥημάτων* (Chrys. syn. scr. s. MPG 56 p. 316). — Die Formel: *τὸν χριστὸν ἰησοῦν ὀνομάζειν* kann verschieden aufgefasst werden. Das nächstliegende ist *τὸν χριστόν* als Objekt (= Messias) und dazu *ἰησοῦν* als Praedicatsnomen zu fassen, wie es z. B. in der u. St. sehr nahestehenden Stelle Act. 19, 28 sich verhält (cf. Asc. Jes. 9, 5; 10, 7 [1]); Orig. c. Cels. IV, 52; Just. Ap I, 46). Jedoch wenn auch der Mosaische Josua und dann der Hohepriester bei Sacharja den Jesusnamen tragen, worauf *αὐτολεξεί* sich beziehen könnte (cf. Just. Di. 115), so ist doch *ὁ χριστός* damals kaum noch so als Bezeichnung des Messias gebräuchlich und Fragm. V zeigt deutlich, dass es bereits Eigenname ist. So müssen wir *τὸν χριστὸν ἰησοῦν* als die schon ausgebildete solenne Namensform betrachten [2]). Dieser Jesus Christus ist in den heiligen Schriften genannt, d. h. auf ihn beziehen sich alle jene verschiedenartigen Weissagungen. Als Inhalt derselben sind nun alle die Stücke aus dem Leben Jesu namhaft gemacht,

1) Dominus Christus, qui vocandus est in mundo Iesus. — Die von Dillmann gegen die Echtheit dieser Sätze angeführten Stellen VIII, 25; IX, 13. 26 genügen nicht, jene als additamenta spuria zu erweisen.

2) Clem. Rom. I u. II, Barn., Did. haben *ἰησοῦς χριστός* besonders in der Formel *ὁ κύριος ἡμῶν ἰησοῦς χριστός*, so auch Arist. Apol. neben *χριστός*, während der Syrer vielleicht *ἰησοῦς ὁ χριστός* oder *ὁ χριστὸς ἰησοῦς* las.

die später in die Glaubensregel aufgenommen wurden. Sie finden sich so namentlich bei Justin (Ap. I, 21. 31. 46[1]. bei welchem der Weissagungsbeweis überhaupt am charakteristischsten ausgebildet ist (vergl. auch sein Bekenntnis in den act. mart. Just. Otto II p. 270): — im Can. Mur. (v. 20 sqq.: nativitas, passio, resurrectio, conservatio cum discipulis, geminus adventus): in der Asc. Jes. (III. 13 sqq. [Dillmann p. 13]). wo sich unter der sehr viel weiter ausgedehnten Aufzählung wichtiger Lebensmomente Jesu auch „cruciatus quoque quibus filii Israelis eum excruciaturi essent" findet; zu der Verbindung des Leidens und Kreuzestodes Christi speziell mit den Juden als Urhebern vergl die von Zahn in der Zeitschr. für kirchliche Theologie 1893 S. 167 Anm. 1 und 168 Anm. 3 gesammelten Stellen und dazu noch Arist. Apol. 2: he was pierced by the Jews[2]; acta Joh. (syr. ed. Wright): the Jews crucified him: Apok. Petri syr. (ms. Sachau 187) nach Bratke. die arabisch-aethiopische Petrus-Apokalypse in Hilgenfelds Zeitschrift 1893 Heft 4 S. 471 sq.: „Jesus der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, ist gekommen und es haben ihn gekreuzigt die bösen Juden in Jerusalem": Antilogia (noch unediert, citiert bei Harris, Arist. Apol. p. 56: *πορεύσομαι πρὸς τοὺς ἐμοὺς*

1 Hier fehlt *λοιπαὶ κολάσεις* ganz, doch cf. Ap. I. 38 no. 5; *παρουσία* I, 52. sonst meist *γεγεννῆσθαι*: *ἀναληφθῆναι* Di. 32. sonst meist *ἀνέρχεσθαι*. Dass unser Fragment nur von der *παρουσία*, nicht von der *γέννησις*, welche sonst im Weissagungsbeweis, wie in der Glaubensregel eine so grosse Rolle spielt, redet, ist gewiss ein Zeichen hohen Alters. Ähnlich Ignatius ad Philad. 9, 2 *παρουσία*, *πάθος*, *ἀνάστασις*, doch anderwärts auch *γέννησις* ad Magn. 11) und *τοκετός* ad Eph. 19. — Ganz anders stellt sich später dies Moment, z. B. in der Syn. scr. s. des Chrysostomus (l. c.), wo es ausdrücklich heisst: *οὐ περὶ τῆς παρουσίας μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὧν ἔμελλε παραγενόμενος πράττειν καὶ περὶ τοῦ τόκου καὶ περὶ τῆς γεννήσεως καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ* u. s. w. — cf. Act. Joh. Proch. ed. Zahn p. 87, wobei dreierlei zu beachten ist, die Voranstellung von *τὰ περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* neben der mit *ὁμοίως* angeschlossenen Aufzählung der einzelnen Momente (ähnlich wie in unserem Fragm., die auch hier sich findende Abweichung im Ausdruck von den Symbolen, und die Thatsache, dass hier der Weissagungsbeweis nur bei einer Judenbekehrung ausdrücklich vorgetragen wird, — wennschon Joh. auch sonst seine *διδασκαλία* bei den heiligen Schriften anhebt, ohne dass dies weiter ausgeführt wird, ein Zeichen, dass der Weissagungsbeweis schon etwas von seiner Bedeutung verloren hatte.

2 A^2 add: and was nailed on the cross by the Jews; beim Griechen fehlt beides.

Ἰουδαίους καὶ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα σε σταυρώσωσι (im Munde des Teufels); ep. Pilati in acta Petri et Pauli 42; Apok. Pauli (Tisch. p. 66); Mart. Barth. 6 (Tisch. act. apocr. p. 252); vielleicht gehört hierher auch ein Fragment Melitos bei Anast. Sin. Viae dux c. 12 p. 97: *ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος.* —

Dass in unserem Fragm. noch keine Formel vorliegt, zeigt eben jenes *κολάσεις*, welches für den Weissagungsbeweis charakteristisch, für eine regula fidei ohne Belang war. Im Vergleich zu dem ältesten römischen Symbol (Harnack und Gebhardt, Patr. apost. opp. I, 2, p. 115) ist ausser dem Fehlen der Geburt von der Jungfrau noch beachtenswert, dass hier *θάνατος* ausdrücklich genannt, dagegen *ἐτάφη* ausgelassen ist. Wie dies 1. Cor. 15, 4 ohne den Zusatz *κατὰ τὰς γραφάς* steht und Act. 13, 29 erst dem *ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα* als etwas darüber hinausgehendes folgt, so fehlt es bei Ignatius und Justin ganz. Es scheint, dass man für diesen Zug keinen rechten Weissagungsbeweis zu führen wusste. Im Unterschied von dem römischen Symbol bietet unser Fragment ferner die älteren Termini *ἔγερσις* und *ἀνάληψις* und lässt, das ist sehr auffallend, jede Beziehung auf die Wiederkunft und das Gericht aus. An dessen Stelle tritt jene — neben dem Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* den judenfeindlichen Standpunkt des Verfassers charakterisierende Hinweisung auf das Gericht über Jerusalem. So wichtig also auch die eschatologischen Gedanken waren (Fragm. VII), so scheinen sie doch unserem Verfasser schon in eine fernere Perspektive entrückt zu sein. Die ursprünglich als unmittelbar bevorstehend gedachte Parusie war nicht erfolgt, und dies hatte die Hoffnung sehr abgekühlt (cf. 2. Petr. 3, 8 sqq.). Hatte man aber Herrenworte wie Mc. 9, 1 = Mt. 16, 28 = Lk. 9, 27, cf. Joh. 21, 22 und wollte diesen doch gerecht werden, so musste man eben, in die Geschichte zurückblickend, wenigstens Vorläufer der Parusie zu gewinnen suchen. Da war denn kein Ereignis geeigneter als Praeludium des Weltgerichtes zu gelten, als jene entsetzliche Katastrophe über Jerusalem, die ja auch für die Christenheit Epoche gemacht hatte. Was Wunder, wenn unser Verfasser auch diese, die so mit der Heilsgeschichte aufs innigste verknüpft war, in den Weissagungsbeweis hineinzog? Der Meister dieses Beweises, Justin, ist ihm hierin gefolgt und hat, was hier nur angedeutet war, sorgsam ausgeführt (Ap. I, 47; Di. 40, 6). Das Petrus-Evang

aber lässt gar die Juden selbst schon bei Jesu Tode die Erwägung anstellen, dass das nun unfraglich nahende Ende Jerusalems als Gericht über ihre Sünden zu betrachten sei (v. 25: *οὐαὶ ταῖσ ἁμαρτίαισ ἡμῶν· ἤγγισεν ἡ κρίσισ καὶ τὸ τέλοσ ἱερουσαλήμ*, ein Ausdruck, der unsere Conjektur p. 31 vollkommen bestätigt). Aus diesem Evang. stammen wohl die ähnlichen Zusätze zu Luk. 23, 48, die sich im Syr. Cur., im Cod. Sangerm. (g^1) und bei Tatian (nach Ephr. Comm. z. Diatessaron p. 296 [Mösinger] venerunt, ait, iudicia dirutionis Hierosolymorum) finden. Auch noch Eusebius bewegt sich gern in diesen geschichtsphilosophischen Erwägungen (H.E. II, 6, 8; III, 5, 3), während Hegesipp einen Zusammenhang zwischen dem Ende Jerusalems und dem Tode des Jakobus hergestellt hat, indem er den Bericht darüber in charakteristischer Kürze schliesst mit den Worten: *καὶ εὐθὺσ Οὐεσπασιανὸσ πολιορκεῖ αὐτούσ* (b. Eus. H.E. II, 23, 18); die gleichen Betrachtungen bei Josephus (Arch. Jud. XX, 9, 1; b. Eus. H.E. II, 23, 20 und die Stellen über ihn bei Origenes) unterliegen jedoch stark dem Verdachte, von christlicher Hand interpoliert zu sein (vergl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I, 486 sqq.). — Eine — wie es scheint — ausserchristliche Parallele zu der in unserem Fragm. vorliegenden Beurteilung der Zerstörung Jerusalems bietet aber in der That jener hochinteressante Brief des Mara bar Serapion an seinen Sohn (Cureton, spicil. syr. p. 73), gewöhnlich in das 8. Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts gesetzt, richtiger aber wohl der Zeit des Partherkrieges unter Lucius Verus (162 – 165) zuzuweisen, wozu schon der erste Herausgeber am meisten neigte, dessen Identificierung des Adressaten mit dem antiochenischen Bischof Serapion, dem Nachfolger des Maximinus, (c. 190 cf. Hier. de vir. ill. 12) jedoch sehr zweifelhaft ist. Die Stelle lautet nach Cureton's englischer Übersetzung: „Was für Vorteil erlangten die Athener durch die Ermordung des Socrates, wofür sie Vergeltung empfingen in Gestalt von Hungersnot und Seuche? Oder das Volk von Samos durch die Verbrennung des Pythagoras, da ja [dafür] in einer Stunde ihr Land gänzlich mit Sand bedeckt ward? Oder die Juden durch den Tod ihres weisen Königs, da ja von eben dieser Zeit an ihr Königtum von ihnen genommen ward? Denn mit Gerechtigkeit schaffte Gott Vergeltung der Weisheit dieser drei. Denn die Athener starben Hungers und die Samier wurden rettungslos von der See

überwältigt und die Juden, verstört und vertrieben von ihrem eigenen Königreich, sind zerstreut durch alle Länder. Socrates ist nicht gestorben um Platos willen, auch nicht Pythagoras um der Junostatue willen, noch der weise König um der Gesetze willen, die er verkündete." Der letzte Satz ist nicht recht klar, will aber wohl nur die Grösse der Schuld hervorheben und diese ganz den betreffenden Völkern aufbürden, indem er mit höchster Ironie als die einzig denkbare Schuld der Männer grade dasjenige nennt, was als ihr grösstes Verdienst anzusehen ist: wollte man Socrates — meint er — Schuld beimessen, für die er mit Recht den Tod erlitt, so könnte man sie nur darin suchen, dass er einen Schüler wie Plato hatte; und das wird doch niemand behaupten wollen, dass Socrates um Platos willen gestorben sei — u. s. f. — Noch klarer freilich wird der Satz, wenn man „ist nicht gestorben" als negativen Ausdruck des Fortlebens fasst und die mit „wegen" angereihten Glieder ergänzt zu „weil er in . . . fortlebt" (Prof. Harnack), freilich eine starke Breviloquenz! Entscheiden liesse sich die Frage nur, wenn wir die Anspielung auf die Junostatue verstehen könnten. Wurde mit einer solchen des Pythagoras Tod in Zusammenhang gebracht oder ist dieselbe gar als eine auf Junos Befehl dem Pythagoras gesetzte zu denken? Wir wissen nichts davon. — Die eigentümliche Bezeichnung Christi als „der weise König" findet sich sonst m. W. nicht (cf. Prov. 20, 26) und ist wohl als Combination der beiden geläufigen Bezeichnungen Christi mit *σοφία* (Prov. 8. — Just. Di. 61 no. 3; 62 no. 13; 100 no. 15; 126, 1) und mit *βασιλεύς* (Ps. 23, 7 sq; Just. Ap. I, 51; Di. 29, 86 no. 12 u. ö.) zu erklären.

§ 5.

Resultate.

Zeit, Ort und Charakter der Schrift.

Nach dieser Besprechung des einzelnen erübrigt es noch, die Resultate der Untersuchung zusammenzufassen, um den Charakter und die Zeit der Schrift einigermassen zu bestimmen.

Die Schrift selbst bietet wenig sichere Anhaltspunkte für eine zeitliche Fixierung. Abgesehen von der äusseren Bezeugung,

welche uns vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts weist, ergiebt sich aus der Schrift nur der terminus a quo, nämlich die Zerstörung Jerusalems. Innerhalb dieser Grenzen lässt sich nur eine relative Zeitbestimmung aus dem Gedankengehalt gewinnen.

Die Auffassung des Christentums ist eine relativ ursprüngliche. Die Abweichungen von der urchristlichen resp. paulinischen Darstellungsweise können zumeist als Gemeingut der heidenchristlichen Kirche schon für die unmittelbar nachapostolische Zeit betrachtet werden. Einiges weist speciell auf die alexandrinische Ausbildung der christlichen Denkart, was damit übereinstimmt, dass die Geschichte der Schrift und einige Selbstaussagen denselben alexandrinischen Ursprung erkennen lassen. Ein naiver Gnosticismus durchzieht die Schrift, ohne dass der Verfasser sich gedrungen fühlte, gegen hervorgetretene Irrlehren zu protestieren. Soweit wir aus den spärlichen Fragmenten ersehen können, ist die Theologie desselben ihren Grundzügen nach folgende:

Grunddogma ist die Einheit Gottes des Schöpfers, der wesentlich als der Absolute gedacht ist. Kund geworden ist dies durch den auf Erden erschienenen Logos, Jesus Christus, den Herren. Dadurch ist ein von Heiden und Juden sich gleichmässig unterscheidendes Geschlecht der Christen entstanden, welches in der Erfüllung der von Christo gegebenen, durch die Apostel übermittelten Sittengebote dem von ihm erkannten Gott den einzig wahren Gottesdienst leistet und sich so der endlichen Errettung getröstet, da Gott auf Grund ihrer freiwilligen Umkehr die früher begangenen Sünden als in Unwissenheit geschehen vergiebt [1]. Das Christentum ist eine *νέα διαθήκη*, was nichts wesentlich anderes bedeutet als *καινὸς νόμος*; höchster *νόμος* dabei ist — das ist in seiner Weise ein erhebender urchristlicher Gedanke — die Person des Herren selbst. Als Heilsgut erscheint zunächst die *γνῶσις*; der gewöhnliche Correlatbegriff hierzu *ζωὴ αἰώνιος* fehlt in den Fragmenten ganz. Dafür findet sich einmal — doch

1) Auf Sünden, die im Christenstande begangen würden, wird nicht reflektiert. Es ist ein Moralismus, der bei aller Gewissenhaftigkeit sittlichen Strebens die Tiefe des sittlichen Ernstes eines Paulus nicht von weitem erreicht und ebensowenig der principiellen Leugnung der Sünde im Christen, wie sie die johanneische Theologie bei stärkster Anerkennung des empirischen Vorhandenseins festhält, an die Seite gestellt werden darf.

ohne Beziehung auf die Gnosis — der eschatologische, sonst aber unbestimmt gelassene Begriff σώζεσθαι.

Eine abgeschlossene Sammlung prophetischer Schriften (d. h. das alte Testament) ist — neben dem Herrenwort — höchste Autorität und dient durch die darin enthaltene Weissagung auf Christum unter Voraussetzung einer praestabilierten Harmonie als Beweis für dessen Messianität. Die hierbei angewendete Methode der Exegese weist auf eine spätere Zeit; im Barn.-Brief z. B. wird eine solche in dieser Fixierung noch vermisst.

Mit diesem theologischen Gedankenkreise steht nun unsere Schrift der ganzen apologetischen Literaturgattung überaus nahe. Dabei aber lässt sich beobachten, dass die Berührungen immer mehr abnehmen, je später die Schriften sind, die wir zum Vergleiche heranziehen [1]). Bei Athenagoras und Theophilus war fast nichts von greifbarer Verwandtschaft zu finden. Bei Justin und Tatian dagegen waren die Anklänge recht stark, ja man könnte bei ihnen die Kenntnis unserer Schrift annehmen. Andrerseits macht sich deutlich die jene von unserem K.P. trennende und dasselbe einer viel früheren Zeit zuweisende Umbildung des christlichen Denkens ins philosophische hinein geltend. Und so erscheint denn das K.P. auch gegenüber der ältesten uns erhaltenen Apologie, welche Aristides dem Antoninus Pius wohl bald zu Anfang seiner Regierung einreichte, so vielfältig auch grade hier die Beziehungen zwischen beiden Schriften sind, als ursprünglicher und naiver. Hieraus ergiebt sich für Zeit und Charakter des K.P. die wichtige Erkenntnis, dass dasselbe den Übergang von der altchristlichen zur apologetischen Literatur bezeichnet.

Dieser Satz erhält seine Bestätigung auch von der negativen Seite. Wenn wir nämlich unsere Fragmente mit den ignatianischen Briefen vergleichen, so finden wir fast gar keine Berührungen; das gleiche gilt ungefähr von dem (ersten) Clem.-Brief. Diese Schriften bezeichnen eben eine ganz andere, neben der apologetischen herlaufende und von der apostolischen Literatur gleich zu der altkatholisch-episcopalen Schriftstellerei eines Irenaeus u. a.

1 Hiergegen sprechen auch nicht die unzweifelhaft vorhandenen — wenn auch nicht zur Annahme einer Benutzung nötigenden — Berührungen zwischen dem K.P. und der epist. ad Diogn., da diese Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach früher anzusetzen ist, als zu geschehen pflegt.

hinüberführende Linie. — Was aber die anderen Schriften jener Übergangsperiode anlangt, so sind mit der Clemenspredigt (dem sog. II. Clem.-Br.) und in noch stärkerem Masse mit dem Hirten des Hermas, der in seiner apokalyptischen Form und seinem volksmässig unentwickelten Lehrgehalt schwer einer solchen dogmengeschichtlichen Linie einzugliedern ist, mannigfache Anklänge, doch meist allgemeiner Natur, wahrzunehmen. In einigen Punkten dürfte das K.P. älter sein als der Hirt. Dagegen ist es allem Anschein nach später als der gleichfalls alexandrinische Barnabasbrief, der freilich wohl in sehr frühe Zeit (unter Vespasian?) anzusetzen ist.

Hiernach ergiebt sich als relative Zeitbestimmung — denn mehr vermögen solche Vergleiche nicht zu leisten — ungefähr die mittlere Zeit zwischen 80 und 140 p. Chr. n., also rund das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts [1]).

---

1) Zahns Ansatz in die Jahre 90—100 weicht hiervon ja nicht viel ab, ist aber doch wohl etwas zu früh. Eine Nötigung hierzu liegt für uns nicht vor, da wir die Benutzung durch Ignatius nicht anerkennen können (s. u. S. 83), die durch Hermas aber auch zugegeben, uns dies bei unserem von dem Zahnschen abweichenden Ansatze (130—140) doch nicht so weit hinabführen würde. Andrerseits spricht gegen einen so frühen Ansatz der Umstand, dass manche Vorstellungen in unseren Fragmenten eine längere Entwicklungszeit vorauszusetzen scheinen. Dahin gehören auch die johanneischen Gedanken, welche in denselben zu konstatieren sind. Denn wenn diese auch nicht dem Evang. entnommen sein sollten, sondern einer johanneischen Theologie, welche es vor und neben dem Evangelium gegeben haben muss, ja aus der dieses erst herausgewachsen ist, so weist doch ihre eigenartige Verschmelzung mit paulinischem Gedankengut auf spätere Zeit. — Wenn aber Zahn annimmt, das K.P. sei auf Grund von 2. Petr. 1, 15 bald nach dem Tode des Apostels entstanden, so ist einmal nicht ausgemacht, dass jene Stelle als Hinweis auf ein später zu veröffentlichendes Werk verstanden werden muss oder auch nur damals verstanden worden ist, andrerseits können wir nicht zugeben, dass das K.P. seinem Titel nach Anspruch auf petrinische Herkunft macht, wenn dies auch bald so verstanden wurde. Dazu kommt, dass die Priorität des 2. Petr.-Briefes mindestens starken Zweifeln unterliegt, so dass man das Verhältnis auch umkehren und 2. Petr. 1, 15 eine Anspielung auf das K.P. finden könnte, wobei unser zweiter Gegengrund in Wegfall käme. Doch ist dies auch nicht eben wahrscheinlich. Endlich aber würde grade solche Pseudepigraphie, welche an derartige Notizen anknüpft, um scheinbare Mängel zu ersetzen, immer eine gewisse Entfernung von der historischen Persönlichkeit des angeblichen Verfassers voraussetzen, wenn anders sie als harmlos

Dazu stimmt endlich die Benutzung der neutestamentlichen Schriften, von denen nichts citiert wird oder auch nur als autoritätsmässig bestimmend durchscheint. Doch lassen sich Gedankenreihen der paulinischen Briefe ziemlich sicher nachweisen, verbunden mit einem eigentümlichen Einschlag aus den im vierten Evangelium fixierten Vorstellungen, ohne dass eine direkte Benutzung des letzteren ersichtlich wäre. Während die Kenntnis des 1. Petr.-Briefes wahrscheinlich gemacht werden kann — das ist für die Frage nach dem Zusammenhang der Pseudopetrinen überhaupt bedeutsam —, ist die Benutzung des Hebr.-Briefes höchst zweifelhaft.

Das K.P. bot auch evangelische Stoffe. Die sich hier findenden Abweichungen von der kanonischen Tradition nötigen nicht auf ein Apokryphon zurückzugehen[1]); Benutzung des

---

begriffen werden sollte. Wenigstens stempelt beispielsweise die Pastoralbriefe m. E. keine Hypothese so sehr zu Fälschungen, als die, nach welcher Timotheus und Titus selbst dieselben auf Grund paulinischer Billets verfasst haben sollen.

1) Der neue Fund legt es allerdings nahe, daran zu denken, dass im Kerygma Petri das Evangelium Petri benutzt sein möchte, um so mehr, wenn sich ein Zusammenhang aller 5 petrinischen Schriften, wie ihn Harnack T. u. U. IX, 2[2] p. 87 sq. andeutungsweise herzustellen sucht, erweisen liesse. Jedoch was er dort an Übereinstimmungen genannt hat, ist auch alles, was man bei genauer Prüfung des K.P. und des Evang. Petr. aufführen kann. Dass Petrus im Evang. (59 cf. 26; 60), in der Apok. (5 wie im Kerygma (IX; X cf VII) von sich in der ersten Person Pluralis (die anderen Jünger miteinschliessend) redet, ist in pseudopetrinischen Schriften wohl nur natürlich. Dass auch nach der Auferstehung von den „Zwölfen" die Rede ist (v. 59), ist in der altchristlichen Literatur weit verbreitet (s. z. Fragm. VII, S. 55). Was das Verhältnis zum Marcus-Schluss betrifft, so spräche dies, falls sich Harnacks Behauptung hinsichtlich des Evang. Petr. und die von uns vorgetragene Hypothese bezüglich des K.P. beiderseits bestätigen sollten, grade gegen eine Combination beider Schriften: denn das K.P. wäre eben nicht nötig gewesen, wenn im Petr.-Evang. der Marcus-Schluss noch erhalten war. Auffallend mag ja die Übereinstimmung in dem Ausdruck *ἰσραήλ* für *ἰουδαῖοι* erscheinen. Doch findet sich dieser im Petr.-Evang. nur an zwei Stellen vv. 7 und 11, während sonst 6 mal *ἰουδαῖοι* steht. Allerdings entspricht dem *ἰσραήλ* an zweiter Stelle in den kanonischen Evangelien *ἰουδαίων* (Marc. 15, 26; Matth. 27, 37; Luk. 23, 38; Joh. 19, 19); aber wie hier Marc. 15, 32; Matth. 27, 42 unmittelbar *βασιλεὺς ἰσραήλ* folgt (vergl. auch Joh. 1, 50), so ist vollends im Petr.-Evang. die Conformation nach dem schon vorausgehenden v. 7 auch für v. 11 sehr

Hebraeerevangeliums ist unwahrscheinlich. Dagegen lassen andere Stellen mit ziemlicher Bestimmtheit auf die Benutzung unseres Marcusevangeliums schliessen[1]). Wir sehen ab von Einzelheiten, wie dass *φυλάσσεσθαι* in activer Bedeutung sich nur Mc. 10, 20 findet (Mt. und Lk. haben das Activ); dass nur Marcus *ἄζυμα* ohne weiteres für das Passahfest setzt (14, 1), was weder bei den LXX noch bei Mt. und Lk., wohl aber bei Philo vorkommt[2]); dass Christi Predigt eine *διδαχὴ καινή* genannt wird (1, 27); — auch die Form *ἱεροσόλυμα* kann man hierherziehen, sofern sie wenigstens gegen das Hebr.-Evang. spricht[3]). Wichtiger ist schon der Nachdruck, mit welchem die Formel *εἷς θεός* auch im Marc.-Evang. geltend gemacht wird (2, 7; 10, 18; 12, 29, immer im Unterschied von Mt. und Lk.)[4]). Auch dass die Aufzählung der Hauptmomente des Lebens Jesu mit *παρουσία* und nicht mit

---

naheliegend. Endlich kann der gemeinsame Aegyptische Ursprung nichts beweisen. So kommen wir zu dem Resultat, dass sich nach dem vorliegenden Material die Frage nach dem Zusammenhang von K.P. und Evang. Petri nicht entscheiden lässt.

1) Dieses scheint überhaupt in der ältesten Zeit mehr benutzt worden zu sein, als man bisher, besonders auf Matth. und Lukas achtend, annahm. Von dem grössten Interesse aber ist es, zu sehen, dass grade die pseudopetrinische Literatur von demselben ausgiebigen Gebrauch gemacht hat. Für das Petr.-Evang. wenigstens scheint mir dieser erwiesen (vergl. Harnack in seiner Ausgabe desselben T. u. U. IX, 2[2] p. 2. 32 f. 79. — Was p. 79 Anm. dagegen gesagt ist, ist eine allzuvorsichtige Restriction).

2) Bei den LXX steht stets *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*: Ex. 23, 15; 34, 17; Lev. 23, 6; Dt. 16, 16; 2. Chron. 8, 13; 30, 13. 21; Esr. 6, 22. Im N.T. steht *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* (Luk. 22, 1) oder *ἡμέραι τῶν ἀζύμων* (Act. 12, 3; 20, 6), auch *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* (Luk. 22, 7) und *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων* (Marc. 14, 12) cf. *τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων* Ev. Petr. 58, wonach dann Matth. 26, 17: *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*, cf. *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων*, *τῆς ἑορτῆς αὐτῶν* Ev. Petr. 5 zu verstehen ist, ohne mit dem Sprachgebrauch unseres Fragmentes zusammenzugehören.

3) Mc. hat nur diese Form, Mt. unter 12 Malen nur 23, 37 *Ἱερουσαλήμ*, Lk. letztere Form 27mal, die andere 5mal; Act. jene 40mal, diese 6mal sicher. Paulus schwankt. Joh. hat nur *Ἱεροσόλυμα*; dagegen haben Hebr. und Apok., ferner Ev. Hebr. und Ev. Petr. v. 20; 25; 34) nur *Ἱερουσαλήμ*.

4) Ein eigentümlicher Zufall ist es, wenn nicht etwa die Beobachtung dieses Zuges des Evangeliums dazu geführt hat, dass der Sage nach Marcus bei seinem Eintritt in Alexandria durch den Ausruf „unus Deus“, den er von dem Schuster (späteren Bischof) Anianus hört, die erste Anknüpfung für seine Missionspredigt findet (Acta SS. ad 25. Apr., Martyrium p. 350 sq.).

γέννησιν beginnt, ist ein starker Hinweis auf das Marc.-Evang., welches im Unterschied von Mt. und Lk., die mit der Geburt anfangen, seinen Bericht mit dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu anhebt, — gewiss die ältere Form der evangelischen Tradition. Evident wird die Sache erst, indem das Marc.-Evang. uns eine noch unerklärte Schwierigkeit löst. Wir hatten Fragm. VII mit dem Zusatz οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν nichts Rechtes anzufangen gewusst. Unter den synoptischen Parallelberichten über die Jünger-Wahl beschreibt nun Marc. 3, 13 sqq. dieselbe so, dass der Herr aus der grossen Schar seiner Jünger herbeigerufen habe οὓς ἤθελεν αὐτὸς . . . καὶ ἐποίησεν δώδεκα. Was ist wahrscheinlicher, als dass dieser markierte Zusatz in unser K.P. übergegangen ist, wobei er freilich durch die Veränderung des Zusammenhanges seine Bedeutung verloren hat? Hiergegen ist nicht geltend zu machen, dass sowohl ἐκλέγεσθαι als der Begriff ἀπόστολος an dieser Stelle bei Marcus fehlen; denn beide kennt Marcus (13, 20; 6, 30), und von dem letzteren ist es sehr wahrscheinlich, dass er sehr zeitig auch an unserer Stelle in das Marc.-Evang. gekommen ist, wenn der Zusatz οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν nicht sogar ursprünglich ist (WH nach ℵBC*L). Im übrigen verhält sich unsere Stelle zu Marcus ganz gleich wie die lukanische Bearbeitung. Beide fügen dem Marcustext die Termini einer späteren Zeit hinzu, nur dass freilich das K.P. seinerseits wieder noch spätere Züge hat als Lukas. Eine Benutzung des Luk.-Evang. neben dem Marc.-Evang. ist nicht ganz ausgeschlossen, aber kaum anzunehmen, wie denn auch keine ersichtlichen Beziehungen zwischen dem K.P. und der lukanischen Apostelgeschichte bestehen [1]).

1) Man könnte darauf verweisen, dass sich in der lukanischen A.G. dieselben alten Formeln für Auferstehung und Himmelfahrt finden (3, 15; 5, 30; — 1, 2. 11. 22); aber doch nur neben anderen. Man könnte ferner zu Fragm. VII: Act. 3, 17 und 17, 30 vergleichen; — zu τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους (Fragm. VIII): Act. 24, 5; — zu Fragm. VI: Act. 5, 31 und zum Begriff der μετάνοια überhaupt Act. 2, 38 und 11, 18; endlich zu Fragm. V: Act. 3, 25. Aber alle diese Stellen sind einmal viel zu allgemein, um etwas beweisen zu können; andrerseits belehrt eine genaue Vergleichung bei fast jeder über deutlich erkennbare Unterschiede. Das hat jedenfalls die luk. A.G. vor dem K.P. voraus, dass sie die Beziehungen des Evangeliums zu Israel viel deutlicher berücksichtigt; doch lässt sich daraus nichts für die zeitliche Priorität schliessen. —

Halten wir nun dieses Verhältnis des K.P. zum Marc.-Evang. im Auge und prüfen dabei die Tradition über Marcus und sein Evangelium! Darin ist diese von Anfang an einstimmig, dass dasselbe in unmittelbarem Verhältnis zu den petrinischen Lehrvorträgen (*διδασκαλίαι*) steht (Papias als Tradition des Presbyters [Johannes oder Aristion] bei Eus. H.E. III, 39; Tert. c. Marc. IV, 5; Hier. de vir. ill. 1)[1]); und während darunter allgemein das römische *κήρυγμα* Petri verstanden wird, schwankt man nur, ob die Aufzeichnung nach Petri Tod (Iren. adv. haer. III, 1) oder vor demselben geschehen sei, wobei man Petrus anfangs rein passiv denkt (Clem. Al. Hyp. VI bei Eus. H.E. VI, 14 cf. II, 15 als *παράδοσισ τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων*, cf. adumbr. in I. Petr.), sehr bald aber von einer ausdrücklichen Anerkennung des Evangeliums durch ihn zu erzählen weiss, welche auf einer ausdrücklichen Offenbarung des heiligen Geistes ruhen sollte, also wohl noch vor Abfassung der Schrift zu denken ist (Eus. H.E. II, 15; Hier. cat. 8). So spricht denn Epiphanius (Haer. 51, 6) gradezu von einem Auftrag des Petrus an Marcus, das Evangelium abzufassen, womit übereinstimmt, dass Origenes schon es aus Tradition

---

Diese Erörterung war besonders nötig wegen einer Hypothese Bertholdts (hist. krit. Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. und N. Test. [Erlangen, 1813] III p. 1331 sq.; wiederholt von Kuinoel, Comm. in libros N.T. historicos [Lips., 1827] IV p. XVII sq.), dass für den ersten Teil der luk. A.G. Quelle gewesen sei eine ursprünglich aramäisch (syrochaldäisch) geschriebene Schrift unter dem Titel מעבדי דכיפא oder אכרזתא דכ״ = *κήρυγμα πέτρου*, auf deren stark verunstaltete spätere Überarbeitung man die Stellen bei Eus. und Hier. deutete. Volkmar, der jene Hypothese wieder aufgenommen und dahin umgeändert hat, dass das K.P. (die erste Apostelgeschichte überhaupt, die des Apostels Petrus) eine feindselige Ergänzung des Evangeliums im schroff judaistisch-antipaulinischen Sinne war (Religion Jesu [Leipzig, 1857] p. 279 und 282 sqq.), lässt wohlweislich jede Beziehung auf unsere Fragmente fort.

1) In diese Reihe gehört nach herkömmlicher Deutung (vgl. Weiss, Einleitung p. 45 no. 5) auch die Stelle Just. Di. 106. Doch sowohl die L.A. *ἐν τοῖσ ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ* als die Beziehung dieses *αὐτοῦ* ist mindestens sehr zweifelhaft und es muss schon nach der ganzen oben gegebenen Entwicklung der Tradition sehr fraglich erscheinen, ob eine solche Benennung des Marcus-Evang. zu jener Zeit denkbar ist. — Durch die Auffindung eines Teiles des Petrus-Evangeliums, welcher die auffallendsten Parallelen zu den evangelischen Berichten Justins enthält, ist diese Frage nunmehr gelöst, s. Harnack, Texte u. Unters. IX, 2² p. 37 sqq.

wissen will, dass Marcus unter Anleitung des Petrus geschrieben habe (in Matth. exeg. I, 1; Eus. H.E. VI, 25), woraus später ein Dictat des Petrus ward (Hier. ad Hedib. (ep. CXX) c. 11; [Athan.] Syn. scr. s. c. 76 (opp. IV p. 155); Niceph. Call. H.E. II, 43). Mit dieser römischen Tradition wird bald eine zweite verbunden, welche den Marcus zum Apostel Aegyptens und ersten Bischof von Alexandrien macht (Eus. Chron. ad ann. VIII imp. Ner.; Ps. Hipp. de LXX apost.; Hier. ad Pammachium et Marcell. ep. XCVII, 4; Johannis liber dorm. Mariae [Tisch., Apoc. apocr. p. 99]). Dabei verbindet schon Eusebius das in Aegypten gepredigte Evangelium (den alten formalen Begriff missdeutend) mit dem zu Rom verfassten schriftlichen Evangelium (H.E. II, 16; cf. Hier. catal. 8; Athan. Syn. l. c.). Während aber meist die Reise nach Alexandrien nach den römischen Aufenthalt gesetzt und auf einen Auftrag des Petrus zurückgeführt wird (Epiph. Haer. 51, 6), lässt Niceph. (H.E. II, 43, cf. 15) — wohl aus Missverständnis der Stelle bei Epiph., der von der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου bei Marcus sagt, sie beginne mit dem 15. Jahre des Tiberius — den Marcus schon unter Tiberius nach Aegypten kommen, wie denn auch in den acta Barnabae auctore Marco (Tisch., acta apocr. p. 73) ohne Bezugnahme auf den römischen Aufenthalt des Marcus seine Übersiedelung nach Aegypten als gleich auf die Wirksamkeit mit Barnabas in Cypern folgend gedacht ist. — Der römische Ursprung des Marc.-Evang., der auch aus inneren Gründen wahrscheinlich gemacht werden kann, ist dann in zahlreichen Unterschriften der Codices des Evangeliums bezeugt, während andere (wohl in Anlehnung an Eusebius) von der Verkündigung desselben in Alexandrien und Umgegend reden und eine dritte Kategorie endlich seine Abfassung nach Aegypten verlegt (wobei die Armenier sogar die Abfassung in aegyptischer Sprache behaupten). Die letztere Tradition findet sich dann ausdrücklich bezeugt bei Chrysostomus hom. I in Matth. (opp. VII p. 7). Um beide Traditionen zu vereinigen, hat R. Simon (Kritische Schriften über das Neue Test., übers. von Cramer [1776] I, 171) vorgeschlagen, zwei Ausgaben des Evangeliums, eine römische und eine alexandrinische, anzunehmen, und Lardner (Works, ed. Kippis Lond. 1838. V p. 328 [? cf. Güder in RE² IX, 299]) und Michaelis (Einleitung II, 917) sind ihm gefolgt (vergl. dagegen schon Eichhorn, Einleitung I, 550), während Wahl (Magazin für alte

Literatur, 3. Liefg. Halle 1790) unter Voraussetzung der Unechtheit der römischen Tradition dem Evangelium alexandrinischen Ursprung, koptische Sprache und ein nahes Verhältnis zum Aegypter-Evang., das eine Bearbeitung desselben sein soll, vindiciert. —

Diese Hypothesen sind nun gewiss willkürlich; aber etwas mag doch an der alexandrinischen Tradition, welche in der Berufung des alexandrinischen Gnostikers Basilides auf Glaukias, den Hermeneuten des Petrus (Clem. Al. Strom. VII, 17, 106), ein altes, gut bezeugtes Seitenstück hat, wahr sein, wenn es auch nur das wäre, dass das Marc.-Evang. sich als erstes schriftliches Evangelium zu Alexandrien eingebürgert hätte. Nun ist das Marc.-Evang. nach den besten Zeugen scheinbar ohne rechten Abschluss. Sei es, dass der Verfasser nicht weiter berichten wollte, sei es, dass er an der Fortsetzung verhindert wurde, oder dass der echte Schluss etwa bald verloren ging: jedenfalls empfand man frühzeitig das Bedürfnis, den vermissten Schluss zu ergänzen, wie noch die zwei uns erhaltenen Versuche zeigen, welche beide von dem im Auftrage des Herren durch die Apostel vollzogenen Kerygma handeln, wobei der kürzere (s. u. S. 77 sq.) von *οἱ περὶ πέτρον* spricht. Dabei ging der Zug jener Zeit, welche immer mehr die Wirksamkeit der Apostel als unmittelbare Fortsetzung des Werkes des Herren selbst, mit gleicher heilsgeschichtlicher Bedeutung — daher gleicherweise in den Weissagungsbeweis und das Kerygma aufgenommen — zu betrachten sich gewöhnte, ganz dahin, die Geschichte ihres Wirkens dem Evangelium als *δεύτερος λόγος* zur Seite zu stellen, wie es schon Lukas that, und wie es besonders gnostische Schriften zeigen. Sollte es nun zuviel behauptet sein, dass in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts ein Christ zu Alexandrien das Bedürfnis nach Ergänzung des Marc.-Evang. gefühlt und, vielleicht schon der Tradition über Marcus als Hermeneuten des Petrus folgend, als *δεύτερος λόγος* zum Marc.-Evang. ein „Kerygma Petri" geschrieben habe? Dass er dabei die Ausführung des Missionsbefehls des Herren, wie es scheint, ganz an die Person des Petrus [1]) geknüpft hat, ist sehr bemerkenswert, doch zu jener Zeit wohl erklärlich. War doch vielleicht

1) Allerdings ist zu beachten, dass Petrus meist, sich und die anderen Apostel zusammenfassend (Fragm. V; IX; X), von sich im Plural redet.

Petrus der einzige der Zwölfe, der in die westliche Heidenwelt gekommen war[1]), und von hier aus setzte sich seine Beurteilung frühzeitig in die des Heidenmissionars *κατ' ἐξοχήν* um[2]). — Ob der Verfasser dabei sein Werk unter den Namen des Marcus gestellt habe, können wir nicht sagen. Sehr bald ward jedenfalls der Autorname, wenn ein solcher dabei stand, verdrängt durch die bei Clem. Al. deutlich zu tage tretende Auffassung, als besage

---

1) cf. Clem. ep. ad Jak. 1: *ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθείς*; ganz ähnlich erläutert — vielleicht im Anschluss hieran (?) — Eusebius die Sache H.E. II, 14, 6: *τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, πέτρον ἐπὶ τὴν ῥώμην . . . χειραγωγεῖ, ὅς . . . τὴν πολυτίμητον ἐμπορίαν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἐξ ἀνατολῶν τοῖς κατὰ δύσιν ἐκόμιζεν, φῶς αὐτὸ καὶ λόγον ψυχῶν σωτήριον, τὸ κήρυγμα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας εὐαγγελιζόμενος.* — Einen anderen Weg, die Bedeutung des Petrus zu erklären, schlägt im Anschluss an Weizsäcker (ap. Zeitalter p. 11 sqq.) Harnack (D.G.[2] I, 137) ein: Petrus wurde im Kerygma der Gemeinden als erster Zeuge der Auferstehung genannt.

2) Dies kann uns, die wir gewohnt sind als den Heidenapostel speciell Paulus zu betrachten, auffallend erscheinen, und man ist dabei vielfach geneigt in solchen Fällen auf „judenchristlich" zu erkennen. Aber dieser Begriff, der überhaupt viel Verwirrung angerichtet hat, ist auch hier gar nicht am Platze. Es ist vielmehr ein dem sich auf heidenchristlichem Boden zur altkatholischen Kirche entwickelnden Christentum gemeinsames Gut, dass man — auf Grund der geschichtlichen Erinnerung an die „Zwölf", welche des Herren nächste Umgebung und ständiges Gefolge bildeten, — sich eine Fiction von einem 12-Apostel-Collegium bildete, welches — immer gemeinsam funktionierend — zugleich Missionar, Lehrer, Leiter und Gesetzgeber der Kirche war. Hierbei liess sich natürlich die Person des Apostels Paulus nicht unterbringen, und meistens reflectierte man auch gar nicht auf ihn — erst spät und vereinzelt findet sich der Gedanke, er sei zur Ergänzung der Zwölf berufen: Carm. adv. Marc. III, 232; (Epiph. Haer. XX, 4 ?); sonst steht er als *ὁ ἀπόστολος*, worin sich wiederum eine richtige Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung dieses dem Paulus vor den Zwölfen zukommenden Titels erhalten hat, neben den andern —; so kommt es, dass was geschichtlich nur von Paulus gilt, in der Tradition von diesem losgelöst und auf die Zwölf-Apostel übertragen wird. Diese aber hatten in Petrus schon zu Lebzeiten des Herren ihren Sprecher und Führer. Dazu kommt dann noch, dass — wohl in richtiger historischer Erinnerung — von alters her Petrus und Paulus zusammen genannt werden als die Missionare des Westens (I. Clem. R. 5; Dion. Cor. bei Eus. H.E. II, 25 u. a.). Eine Combination dieser beiden Linien, durch welche notwendig Paulus ganz abgestossen werden musste, mag jene nach allen Richtungen hin einzige Stellung des Petrus begründet haben.

der Titel petrinische Abfassung der Schrift. Aber auch diese hohe Autorität nutzte der Schrift nichts, ja schadete ihr vielleicht (vergl. Harnacks Ausführungen zur Geschichte des Pastor Hermae, Patr. Apost. opp. III p. LVII). — Als specifisch alexandrinische Apostelgeschichte mit ausgeprägt alexandrinischer religionsphilosophischer Denkweise erlangte sie kaum weitere Verbreitung [1]) und ähnlich, wie es der Apok. Petri erging, die noch bei Clem. Al. in höchstem Ansehen, allmählich wohl durch den 2. Petr.-Brief verdrängt wurde, so musste unser K.P., dem schon bei Clem. Al. die lukanische Apostel-Geschichte zur seite stand, unter dem überwiegenden Einfluss des römischen Kanons, der sich schon zur Zeit des Origenes auch in Alexandrien durchsetzte, dieser Rivalin weichen, und verschwand bald ganz aus der Literatur, schon von Origenes kaum gekannt, sicherlich verworfen, so dass auch kaum zu hoffen ist, dass es gelingen werde die Schrift noch einmal ganz aufzufinden, es müsste uns denn dies Glück durch eine uralte Übersetzung zu teil werden [2]).

Eine Vermutung aber legt sich hier noch nahe, wenn wir uns der anderen beiden Versuche, dem Marc.-Evang. einen Schluss zu geben, erinnern. Sollte nicht vielleicht einer derselben dazu gedient haben, den erst durch die Abstossung des *δεύτερος λόγος* wieder fühlbar gewordenen Mangel zu ergänzen und demgemäss auch in einer inneren Beziehung zu dem K.P. stehen? Die Bejahung dieser Frage bezüglich des recipierten längeren Schlusses, liegt um so näher, seit die grossen englischen Textkritiker in ihrer meisterhaften Erörterung der ganzen kritischen Frage des Marcus-Schlusses [3]) überzeugend nachgewiesen haben, dass wir es

1) Heracleon, der Schüler Valentins und Genosse des sich schon durch seinen Namen als Aegypter ausweisenden Ptolemaeus hatte gewiss Beziehungen nach Aegypten, und wenn wir eine Benutzung des K.P. durch Justin und Tatian annehmen müssen, so lässt sich deren Bekanntschaft mit der Schrift bei ihren grossen Reisen im Orient leicht verstehen, wenn nicht eben Heracleon die Vermittlung herstellte.

2) Eine syrisch erhaltene „Predigt des Simon Kepha in Rom" bei Cureton ancient syriac documents, p. 35—41), auch arabisch und aethiopisch erhalten (cf. Zotenberg, catal. des mscr. ethiop. p. 53. 56) ist nach Lipsius (Apokr. Apostgesch. II, 206 sq., 323; ders. in Smith. Dict. of chr. biogr. I. 20) eine durch Eus. H.E. beeinflusste, also sehr späte Bearbeitung der gnostischen *πράξεις πέτρου*.

3) Westcott and Hort, the new testament, II Appendix p. 28—51.

bei diesem nicht mit einer ad hoc gefertigten Ergänzung, sondern mit einem Fragment aus dem Eingange einer Erzählung zu thun haben, die mit der Auferstehung anhob, wobei jedoch unserem Fragment bereits eine längere Erzählung vorausgegangen war. Die Zeit der Erzählung bestimmen sie als die der allgemeinen Annahme der kanonischen Evangelien vorausgehende, — womit in gewisser Weise Resch zusammentrifft, der in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1889, I p. 25 sqq. nachzuweisen sucht, dass der Marcus-Schluss auf vorkanonischer Quelle ruhe, welche schon Paulus benutzt haben soll. — So verlockend es hier nun auch wäre, die Combination mit unserem K.P. zu vollziehen [1]), so geht dies doch aus folgenden Gründen nicht wohl an: 1) Der Marc.-Schluss wahrt bei den Erscheinungen des Auferstandenen die richtige 11-Zahl der Jünger, während das K.P. (Fragm. VII, cf. p. 55) durch die Macht der 12-Jünger-Tradition verleitet, die 12-Zahl auch hier beibehält. 2) Der Marc.-Schluss

1) Dies hat in der That Zahn in seiner neuesten Untersuchung über die Marc.-Schlüsse (Gesch. d. Kan. II, 2, 2 p. 910—938) gethan. Nach ihm stellt sich die Sache so dar, dass Mc. 16, 9—13 allerdings nur eine Compilation aus Luk. und Joh. sind, dagegen vv. 14—20 aus einer alten Quelle stammen. Dieser gehört auch der bei Hier. dial. c. Pelag. II, 15 erhaltene Zusatz zu v. 14 an, welcher entweder ursprünglich auch dem Marc.-Schluss angehörte, oder aus dessen eigener Quelle hineininterpoliert wurde. Auf dieser Quelle ruht dann wahrscheinlich auch Act. Pil. c. 14 (vergl hierüber Tischendorf, de evang. apocr. origine et usu [1851] p. 133 sq.), wo der — in sehr verschiedener Form: Mambre, Mamilch u. a. überlieferte — Name des Berges nach Tert. Ap. 21 auch ursprünglich sein soll. — Wäre nun wirklich diese Quelle das K.P., so hätten wir ja ein höchst wertvolles Zeugnis aus recht früher Zeit, das zugleich viel wichtigen Stoff bietet, doch sind die oben dagegen aufgeführten Gründe m. E. zu stark. — Auch darin scheint Zahn keinen glücklichen Schritt über Westcott-Hort hinaus gethan zu haben, dass er, um doch für einen Teil des als unecht verworfenen Schlusses die kanonische Grundlage zu retten, denselben zerlegt und sich für die erste Hälfte mit der Berufung auf Luk. und Joh. begnügt. Die Stärke des Beweises der Engländer für die Herkunft von vv. 9—20 aus einer schriftlichen Quelle liegt in den ersten Sätzen, in deren Unzulänglichkeit und Unbegreiflichkeit als Fortsetzung von vv. 1—8. In der That, es müsste ein sehr ungeschickter Compilator gewesen sein, der trotz eigener Einschaltungen keinen besseren Übergang von v. 8 zu vv. 14—20 herzustellen im stande war. Daher muss jeder Versuch, die Geschichte dieses Fragmentes zu erforschen, von der Würdigung der vv. 9—20 als eines Ganzen ausgehen.

legt bei dem Kerygma den grössten Wert auf die begleitenden und bestätigenden Wunder und Zeichen, während unser K.P. nach Fragm. IX und X die Beglaubigung der Predigt allein in ihrer Schriftgemässheit zu erblicken scheint. 3) Auch die Formel des Marc.-Schlusses: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κριθήσεται* entspricht nicht der parallelen Formel des K.P. in Fragm. VII, wo nur von *ἀκούειν, πιστεύειν* (dazu *μετανοεῖν* Fragm. VI und VIII), nicht aber vom *βάπτισμα* die Rede ist[1]). In allen diesen Beziehungen kommt dem Marc.-Schluss ein viel näheres Verhältnis zur lukanischen A.G. und auch dem K.P. gegenüber eine grössere Ursprünglichkeit zu, indem sich grade durch diese Vergleichung wieder der — sozusagen — alexandrinisch-gnostische Charakter des K.P. zeigt. Anders stellt sich die Sache bezüglich des kürzeren Schlusses, über dessen Geschichte freilich trotz Westcott-Hort's und Zahn's Untersuchungen immer noch grosses Dunkel liegt[2]). Jedenfalls aber haben wir es hier mit

1) Der im N.T. seltene, in unseren Fragm. fehlende Ausdruck *ἀπιστεῖν* findet sich 2mal im Marc.-Schluss. v. 11 und v. 16 (ein neuer Beweis der Einheit) und ausser Röm. 3, 3; 2. Tim. 2, 13; 1. Petr. 2, 7 besonders bei Lukas.

2) Derselbe liegt in zwei Gestalten vor: die bei Tisch. und WH. abgedruckte findet sich bei L (Saec. VIII), 274 (Saec. X) in mg., Syr. Harcl. in mg. (hier nach Zahn vielleicht aus den drei im J. 616 aus dem Antoniuskloster zu Alexandria bezogenen Handschriften stammend cf. WH. II Introd. § 119. 215); — die andere bieten cod. Ψ (Saec. VIII vel IX cf. Gregory Proleg. zu Tisch. N.T. ed. VIII. 2 p. 445) und damit nahe verwandt 579 (Saec. XIII), k (Saec. V), memph. (Hunt. 17 in mg. und aeth. Die letztere scheint nach der äusseren Bezeugung den Vorzug zu verdienen. Innere Gründe freilich machen dies zweifelhaft, da die erste die schwierigere ist. Ψ bietet den Übergang dar, sofern hier die 2 Verba unvermittelt neben einander stehen. Ist nun *ἐφάνη* hier eingedrungen, oder ist ein *καὶ* darnach ausgefallen? Letzteres scheint doch das wahrscheinlichere, da leicht das folgende *καί* als Bindeglied für die beiden Verba gefasst werden konnte. — Ein deutliches Bild von dem Verhältnis der Zeugen zu gewinnen ist doppelt schwer, weil man soviel mit Marginalien zu rechnen hat und von hier die Schlüsse auf die Archetypen stets sehr unsicher sind. Verfehlt scheint mir z. B. in dieser Hinsicht Zahns Ausführung über MS. Hunt. 17, dessen Archetyp — um den immerhin auffallenden Widerspruch zwischen v. 8ᵇ *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* und App. *πάντα .. ἐξήγγειλαν* zu beseitigen, was z. B. in k durch Auslassung des ganzen v. 8 geschieht — den Appendix zwischen v. 8ᵃ und 8ᵇ gehabt haben soll, — wahrlich keine Verbesserung des Gedankengangs! In der That besagt auch m. E. die Übergangsformel: These again are reckoned (added) to them: and after these things ... were afraid,

einem ad hoc gefertigten Abschluss zu thun, der den sich empfindlich fühlbar machenden Mangel des Evangeliums ersetzen sollte. Dabei weist die handschriftliche Bezeugung (eine patristische fehlt leider ganz) auf verhältnismässig sehr hohes Alter, während der rhetorische Stil der Sätze selbst nicht rät, allzuweit hinaufzugehen. Die eigentümliche Diction derselben, die von der neutestamentlichen ziemlich absticht[1]), findet auch im K.P. keinen Anhalt. Dennoch wäre es nicht ohne weiteres abzuweisen, dass jenes Bedürfnis nach einem Schlusse sich eben damals herausgestellt habe, als man das K.P. von dem Marc.-Evang. abstiess, wobei ja eine innere Beziehung nicht notwendig statthaben musste, wenn man nur den alexandrinischen Ursprung u. zw. ungefähr zur Zeit des Origenes nachweisen könnte! Wahrscheinlich ist er allerdings (cf. Zahn: spätestens im Anfang des 4. Jahrhunderts in

welche sich am Rande nach dem Appendix findet, das grade Gegenteil und hat den gleichen Wert wie die Formel *ἔστιν δὲ καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ· ἐφοβοῦντο γάρ* in L und *Ψ* beim Übergang zu vv. 9—20. — Das höchst seltsame coptische Fragment auf dem letzten Blatt des cod. Askew. der Pistis Sophia stellt ein wunderbares Gemisch dar. Bringt die erste Wortgruppe eine ganz eigentümliche Darstellung der apostolischen Missionswirksamkeit, welche mit ihrem grossartigen Schematismus ebensoweit von der geschichtlichen Wirklichkeit absteht, als zugleich eine Zeit voraussetzt, wo sich die Speziallegenden noch nicht ausgebildet hatten — obwohl sich vielleicht in diesen Nachwirkungen dieser Auffassung nachweisen liessen —, so scheint der zweite Teil ganz auf Mc. 16, 20 zu ruhen, weswegen man das ganze als Paraphrase dieses Verses betrachten zu müssen geglaubt hat. Die letzten Worte aber erinnern auffallend an den kürzeren Appendix und was dazwischen steht, klingt mit jener Nebeneinanderstellung von Israel und der Welt (es scheint, als sei der Genitiv nur aus Versehen zum 2. Wort gestellt worden) und mit der Phrase *εἰσ μαρτύριον πᾶσιν τοῖσ ἔθνεσιν* an Fragm. VI und VII unseres K.P. an (doch vergl. besonders auch Mt. 24, 14; zu *εὐαγγέλιον τῆσ βασιλείασ* Mt. 4, 23; 9, 35). Leider ist aber das Fragment, das Westcott und Hort wohl nicht mit Unrecht als Teil einer apokryphen Apostelgeschichte betrachten (Zahn: Homilie oder Apologie) zu gering, um irgend welche Folgerungen für jene mutmasslich zu Grunde liegenden Schriften daraus zu ziehen.

1) *ἐξαγγέλλειν* findet sich im N.T. nur 1. Petr. 2, 9; *αἰώνιοσ σωτηρία* Hebr. 5, 9; — *ἐξαποστέλλειν* nur bei Paulus und Lukas; — *συντόμωσ* nur Act. 24, 4; — *δέεσι*, auch bei Profanschriftstellern seltener, fehlt im N.T. und auch bei den LXX und den Apokryphen, welche wie Mt. und Luk. das üblichere Wort im Plural: *ἀπὸ ἑνατολῶν καὶ* (*ἕωσ*) *δυσμῶν* gebrauchen; dagegen findet sich *δέσισ* I. Clem. 5, 6 sq. und Ign. ad Rom. 2, 2. Wichtiger aber ist der ganze Tenor: the last phrase is slightly rhetorical WH., App. p. 44).

Aegypten), aber sicheres lässt sich nicht behaupten und so kann auch die nicht eben sehr häufige Formel *οἱ περὶ πέτρον*, welche ja vielleicht eine Anspielung auf das *κήρυγμα πέτρου* enthält, nichts beweisen, da sie zuletzt auch aus Luk. 24, 9—12 abgezogen sein könnte (WH).

Dürfen wir nun auf der Hypothese, dass das Kerygma Petri ursprünglich zum *δεύτερος λόγος* des Marc.-Evang. bestimmt war, weitere Schlüsse bauen, so liesse sich zur Reconstruction desselben noch folgendes bemerken: An das *ἐφοβοῦντο γάρ*, womit unser Marc.-Evang. schliesst, reihte sich wohl zunächst, wennschon nicht unmittelbar, Fragm. VII an. Dabei zeigt sich, dass die Einleitung bei Clem. Al. wahrscheinlich nicht dem Text, sondern der Situation entnommen ist, welche am Anfange der Schrift geschildert gewesen sein muss. An den allgemeinen Aussendungsbefehl mag sich dann eine Weisung angeschlossen haben, zunächst in Jerusalem oder Palaestina zu bleiben (vielleicht mit ähnlichen Worten wie bei Apollonius: *μὴ χωρίζεσθαι ἀπὸ ἱεροσολύμων*), deren Schluss in Fragm. VI erhalten ist. Diese Herrenrede, bei einer Erscheinung des Auferstandenen, welche das Evangelium abgeschlossen haben würde, ist hier Einleitung des zweiten Teils geworden, ähnlich wie bei Lukas der resummierende Schluss des Evangeliums ausgeführt als Einleitung zur A.G. wiederkehrt. Was darauf gefolgt ist, vermögen wir nicht zu sagen. Die anderen Fragmente geben sich alle als Stücke aus petrinischen Reden. Dass aber das Ganze eine zusammenhängende Rede gewesen sei, lässt sich nicht behaupten, und so ist auch ein Versuch der Gruppierung vergebens, abgesehen von den Stücken, deren Zusammenhang Clem. Al. selbst angiebt: Fragm. II—V, wobei II wegen *οὖν* nicht die Rede eingeleitet haben kann und V auch kaum unmittelbar auf IV folgte; IX—X, auch hier mit fehlendem Zwischenglied. — Alle weiteren Behauptungen wären ohne Begründung, da wir den Charakter der Schrift doch nicht genau genug kennen. Wenn man sich freilich streng an die Fragmente hält, welche meist Redeteile enthalten, so ist man versucht den Charakter des Ganzen als den einer apologetischen Rede zu bestimmen. Allein dieser Schluss ist ebenso unberechtigt, wie wenn man die lukanische A.G. nach der Stephanusrede, welche

bedeutend umfangreicher ist als unsere nur c. 65 Stichen (den Stichos zu 36 Buchstaben gerechnet) umfassenden Fragmente, als eine grosse Rede bestimmen wollte. Über den Umfang der Schrift lässt sich leider, da jede Stichenangabe fehlt, garnichts sagen. Ist aber unsere Hypothese richtig, so müsste der Charakter der Schrift ein historisch-referierender gewesen sein. Dies schliesst natürlich eine apologetische Tendenz so wenig aus, als bei anderen urchristlichen Geschichtserzählungen, z. B. eben der lukanischen A. G., ein rein historisches Interesse angenommen werden darf. Die apologetische Tendenz tritt hier nur eben noch nicht frei und in selbständiger Form heraus, sondern birgt sich im Gewande geschichtlicher Darstellung.

Zweifelhafte Fragmente.

Der Wunsch, die überaus wenigen Fragmente unseres Kerygma Petri etwas zu vermehren, hat die Gelehrten veranlasst, manches unter dieselben aufzunehmen, was wir als unsicher beiseite lassen mussten. Wir lassen diese Stücke nunmehr folgen, indem wir bei ihrer Besprechung stets die Möglichkeit im Auge behalten, dass sie dennoch dem K.P. zuzuweisen seien.

Wir sehen dabei ab von dem grossartigen Versuch einer Reconstruction des K.P., den Robinson neuerdings gemacht hat.[1]) Seine Voraussetzungen, dass das K.P. als gemeinsame Quelle der Arist. Apol., dem ἀληθὴς λόγος des Celsus, dem Brief an Diognet und den Sibyllinen zu grunde liege und aus diesen wiederherzustellen sei, haben sich uns bei der Untersuchung der in den echten Fragmenten enthaltenen Parallelen als unhaltbar erwiesen, sofern die Berührungen einmal zu allgemeiner Art, andrerseits ungenau sind. Bezüglich des Celsus traten wir Harris' Ansicht bei, dass seine Quelle die Arist. Apol. selbst sei. So können wir die von Robinson dem K.P. zuerkannten Stücke:

1) Bezeichnung Gottes als παντοκράτωρ (und ἀγέννητος);

2) Gott schuf „Himmel und Erde und alles was darinnen ist";

1) Texts and Studies I, 1. 1891: Harris, the Apology of Aristides; Appendix von Robinson p. 86—99.

3) u. zw. dies „dem Menschen zu gut“ und „ihm untergeben“;
4) Torheit der Heiden, Gott zu bewachen;
5) Gott braucht keine Opfer;
6) Gott giebt, recht von ihm zu reden;
7) Beziehung auf Beschneidung und Essen bei den Juden;
8) Die Christen halten die Welt aufrecht;
9) Gottes Gebote sind in ihren Herzen;
10) Begründete Verwerfung der Anbetung von Feuer, Wasser und anderen Elementen;
11) Gottähnlichkeit besteht in Wohlthätigkeit [1]), —

welche alle, abgesehen von Nr. 7 (s. zu Fragm. IV) wohl in das K.P. passen würden, nur als unbegründet ansehen; — desgleichen die Fortsetzung des Fragm. VII über *τί οὖν* hinaus mit den Worten *τί οὖν; οὐχὶ καὶ ἐν ᾅδῃ ἡ αὐτὴ γέγονεν οἰκονομία*; — und die Herbeiziehung von Strom. VI, 15, 127: *ὅταν τις τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα πεποιηκότος σάρκα ἀνειληφότα καὶ ἐν μήτρᾳ παρθένου κυοφορηθέντα (καθὸ γεγέννηται τὸ αἰσθητὸν αὐτοῦ σαρκίον) ἀκολούθως δὲ καθὸ γέγονε τοῦτο πεπονθότα καὶ ἀνεσταμένον, ὃ μὲν λέγει, οἱ δὲ ἀκούουσιν* [2]). — Man könnte auf Grund dieser Theorie noch viel weiter gehen, und dem K.P. z. B. eine Recension der beiden Wege, die sehr wohl hineinpassen würde (s. zu Fragm. V), zusprechen, was eventuell auf die Rufinstelle neues Licht würfe. Doch das alles sind unsichere Vermutungen.

Wir haben es hier mit den Fragmenten der „doctrina Petri“ bei Origenes und der „*διδασκαλία πέτρου*“ bei späteren Griechen zu thun, welche meist zu dem Kerygma Petri hinzugezogen werden. Erst in zweiter Linie kommen daneben auch die dem Paulus zugeschriebenen Fragmente in betracht, deren Nicht-

1) Robinson erklärt sich sehr entschieden gegen die Identificierung der Didascalia Petri mit dem K.P. Wenn er sich aber dafür besonders darauf beruft, dass die bestrittenen Fragmente keine Bestätigung durch die Arist. Apol. finden, so fällt dieser Beweis allerdings hin, wenn er selbst für das K.P. aus der Arist. Apol. c. 14 rec. syr.) und der ep. ad Diogn. c. 10 ein Stück (nämlich Nr. 11) konstruiert, welches sich in jener Didascalia Petri (Fragm. XV, s. u. p. 110) findet

2) Diese Stelle, welche besonders durch die Formeln des Aristides über die Geburt von einer israelitischen Jungfrau gestützt wird, gehört schon deshalb wohl nicht dem K.P. an, weil dieses nach Fragm. IX nicht von der übernatürlichen *γέννησις*, sondern von der *παρουσία* Christi spricht.

zugehörigkeit zum Kerygma Petri wohl als erwiesen angesehen werden darf (s. o. § 1, p. 13—15).

§ 6.

Die doctrina Petri des Origenes.

XI.

Orig. de princ. praef. 8: *Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello qui Petri doctrina appellatur, ubi Salvator videtur ad discipulos dicere*:

non sum daemonium incorporeum.
οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.
„Ich bin kein körperloses Geistwesen".

Diese evangelische Überlieferung, welche wohl mit Luk. 24, 36—39 parallel ist, finden wir wieder bei Ign. ad Smyrn. 3 und — nach dem Zeugnis des Hier. (in Jes. lib. XVIII prol.; de vir. ill. 16) — im Hebr.-Evang. Es fragt sich nun, ob unter diesen drei Zeugen ein Abhängigkeitsverhältnis besteht. Nach Hier. de vir. ill. 16 soll allerdings Ignatius sein testimonium de evangelio, quod nuper a me translatum est (d. i. das Hebr.-Evang.), haben. Bei Ignatius findet sich davon nichts, es ist unsicher, ob er citieren will. Dazu kommt, dass Eusebius (H E. III, 36, 11), der das Hebr.-Evang. kannte, zu der Ignatius-Stelle bekennt: *οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῦ συγκέχρηται*, was bei ihm nicht nur ein momentanes Verlassensein vom Gedächtnis bedeutet. Ferner führt Origenes den terminus technicus *δαιμόνιον ἀσώματον* aus der doctrina Petri ausdrücklich mit der Bemerkung an, dass er sich in keiner anderen normativen christlichen Schrift finde, was bei seiner Kenntnis und Beurteilung des Hebr.-Evang. entschieden mit der Angabe des Hier. streitet. Wenn dieser aber doch in etwas Recht haben soll, so muss man annehmen, dass die Stelle in die ihm bekannte Recension des Hebr.-Evangeliums (er hatte eine Copie aus Beroea) eingedrungen war (Lightfoot zu Ign. ad Smyrn. 3); ja man kann aus der Stelle, wo Hieronymus unabhängig von Ignatius auf die Stelle zu sprechen kommt (in Jes. lib. XVIII prol.), schliessen, dass das Hebr.-Evang. des Hieronymus den Ausdruck *δαιμόνιον ἀσώματον* nicht im Munde des Herren, sondern an der Stelle des *πνεῦμα* in Luk. 24,37 enthielt (Zahn, Ignatius p. 600 sqq).

So ist die Abhängigkeit der doctrina Petri vom Hebr.-Evang. hier auszuschliessen. Ob das umgekehrte Verhältnis statt hat, d. h. ob jene anzunehmende Interpolation in dem Hebr.-Evang. aus der doctrina Petri geschöpft war, ist in keiner Weise festzustellen, ja gradezu unwahrscheinlich.

Was Ignatius betrifft, so hat man aus der eigentümlichen Einführung der Erzählung durch *καὶ ὅτε* statt *ὅτε γάρ* folgern wollen, dass er nicht aus der mündlichen evangelischen Tradition, sondern aus einer schriftlichen Quelle schöpfe (Zahn, l. c.; Patr. apost. opp. II, 85). Diese könnte die doctrina Petri sein, deren Abfassungszeit dann allerdings spätestens etliche Jahre vor 138 angesetzt werden müsste[1]); doch ist nicht nur dieses, sondern überhaupt die Annahme einer schriftlichen Quelle für Ignatius nicht genügend sichergestellt und zu seiner Zeit liegt der Gedanke an mündliche Tradition viel näher. — Das umgekehrte Verhältnis anzunehmen, liegt vollends kein Grund vor. So bleiben diese beiden selbständigen Quellen, welche aus der mündlichen Überlieferung geschöpft haben werden. — Vielleicht ist *δαιμόνιον ἀσώματον* auch nur Übersetzungsvariante zu *πνεῦμα σάρκα οὐκ ἔχον*, רוח אין לו בשר (Resch, Agrapha T. u. U. V, 4, 411 sqq.). Dagegen spricht freilich, dass *δαιμόνιον* bei den LXX nie für רוח steht; doch setzt cod. D Luk. 10, 20 *δαιμόνιον* für *πνεῦμα* ein und erweist so die Synonymität der beiden Wörter. Der Terminus *ἀσώματος* ist bei Gnostikern und Apologeten geläufig (Act. Joh. Leuc. [Zahn p. 219]; Papyrus Bruce p. 106 *σῶμα ἀσώματον*; p 111 *πνεύματα ἀσώματα* [opp.: *πνεύματα γοηρά* p. 110]; p. 113[2]); Ign. ad Smyrn. 2 [wohl schon durch das folgende Citat beeinflusst; cf. Ps.-Ign. ad Trall. 9; ad Polyc. 3]; Clem. Al. exc. e Theod. 11. 14; Tat. or. 25; Just. Ap. I. 63; II. 7; Di. 1. 2; Eus. de mart. Pal. 11, 12: *ἄσαρκος καὶ ἀσώματος*). — Die Stelle könnte im K.P. gestanden haben, wo sie alsdann wohl noch vor Fragm. VII zu stellen wäre als Darstellung der ersten Begegnung des

1) So nach der von Harnack (die Zeit des Ignatius und die Chronol. der antioch. Bischöfe, 1878) gegebenen Zeitbestimmung, wobei sich an unserem Ansatz des K.P. nichts ändert. Hält man freilich das traditionelle Jahr für Ignatius fest, so muss man über 115 hinaufgehen. — daher Zahns Datierung des K.P. auf 90—100.

2) Freundliche Mitteilung des Herren Dr. Schmidt. Vergl. jetzt Texte und Unters. VIII, 1. 2. S. 305. 308. 307. 309.

Auferstandenen mit den Jüngern. An unseren Ausführungen über das K.P. würde sich nichts wesentliches ändern müssen, ausser dass dadurch die direkte Bekanntschaft des Origenes mit der Schrift erwiesen wäre.

Anhangsweise möge hier ein seiner Quelle nach nicht näher bestimmtes, auch bei Origenes aufbehaltenes Fragment folgen, auf welches Harnack in seinem Artikel über die Apostellehre (RE² XVII, 671) hingewiesen hat[1]), und welches nunmehr auch Zahn (Geschichte des Kanons I, 363 no. 2) hierherzuziehen geneigt ist — vergl. noch Resch, Agrapha, p. 435.

XII.

Orig. hom. X in Lev. (Delarue II, 246): *Sed est et alia adhuc religiosa* (*scl. jejunandi ratio*), *cuius laus quorundam* (sic!) *apostolorum literis praedicatur; invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum*: beatus est, qui etiam jejunat pro eo, ut alat pauperem. *Huius jejunium valde acceptum est apud deum et revera digne satis; imitatur enim illum, qui animam suam posuit pro fratribus suis.*

„Selig ist, wer auch mit dem Zwecke fastet, den Armen zu ernähren."

Dies eigenartige kleine Fragment ist von Origenes mit so unbestimmten Worten eingeführt, dass es schwer scheint, es einer bestimmten Schrift zuzuweisen. Früher konnte man wohl an die Apostellehre denken, aber die Auffindung der Didache durch Bryennius (veröffentlicht 1883) hat gezeigt, dass diese nichts dem Fragmente ähnliches bietet. Dass man es unter die vielleicht dem Kerygma Petri zugehörigen Stücke stellen kann, ist zunächst veranlasst durch den Ausdruck „*praedicatur*" in den Einführungsworten bei Origenes. Eine Bestätigung dieser Combination scheint es zu sein, dass Origenes von „*quidam apostoli*" spricht, während — wie wir sahen (s. o. p. 73 no. 1) — im Kerygma Petri meist Petrus von sich — vielleicht im Namen seiner Mitapostel — im Plural spricht. Endlich würde es auch zu der von Origenes an anderer Stelle in Ev. Joh. tom. XIII, 17, cf. p. 11 no. 1) abgegebenen Beurteilung des K.P. passen, wenn er hier mit dem

[1]) Einem gütigen Hinweis darauf von Seiten des Herren Prof. Harnack verdanke ich auch die Anregung, dasselbe hier aufzunehmen.

Titel so eigenartig zurückhält und ihn zweimal so umständlich mit *quidam* umschreibt. Diese Übereinstimmung erhellt noch deutlicher, wenn man de princ. praef. 8 (cf. p. 13 und Fragm. XI) herbeizieht, wo die doctrina Petri zwar als autoritativ abgelehnt, aber doch ihre Benutzung zugestanden wird, — eine Beurteilung der doctrina, welche in der Mitte stehen würde zwischen der sehr schroffen Äusserung in der Polemik gegen Heracleon, bei welcher Origenes von dem K.P. gar nichts wissen will, und dem eigenen Gebrauche der nur nicht mit ihrem echten Titel genannten Schrift an unserer Stelle. Dass Origenes zu einer so verschiedenartigen Beurteilung ein und derselben Schrift fähig war, zeigt sich am Hirten des Hermas, den er einmal als *γραφή* (in Matth. comm. tom. XIV, Del. III, 644), ein andermal als *quidam liber* citiert (in Ezech. 1, 1 sq. hom. 1, Del. III, 358), während er meist dazu bemerkt, dass er nicht allgemein angenommen sei.

So wahrscheinlich nach alle dem die Zugehörigkeit unseres Fragmentes zum K.P. ist, so kann die Frage doch erst entschieden werden, wenn wir die übrige Literatur auf die Verbreitung des darin enthaltenen, jedenfalls höchst originellen Gedankens hin untersucht haben werden.

Zunächst begegnet uns da der soeben genannte Hirt des Hermas, welcher in der berühmten Sim. V unter den Anweisungen zu einem geistlichen Fasten auch folgendes Stück bringt (3, 7: Patr. apost. opp. III, 146 sqq.): *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἣ νηστεύεις μηδὲν γεύσῃ εἰ μὴ ἄρτον καὶ ὕδωρ· καὶ ἐκ τῶν ἐδεσμάτων σου ὧν ἔμελλες τρώγειν συμψηφίσας τὴν ποσότητα τῆς δαπάνης ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἧς ἔμελλες ποιεῖν, δώσεις αὐτὸ χήρᾳ ἢ ὀρφανῷ ἢ ὑστερουμένῳ καὶ οὕτω ταπεινοφρονήσεις ἵν' ἐκ τῆς ταπεινοφροσύνης σου ὁ εἰληφὼς ἐμπλήσῃ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ εὔξηται ὑπὲρ σοῦ πρὸς τὸν κύριον.* (8) *ἐὰν οὖν οὕτω τελέσῃς τὴν νηστείαν ὥς σοι ἐνετειλάμην, ἔσται ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ καὶ ἔγγραφος ἔσται ἡ νηστεία αὕτη. καὶ ἡ λειτουργία οὕτως ἐργαζομένη καλὴ καὶ ἱλαρά ἐστι καὶ εὐπρόσδεκτος τῷ κυρίῳ.* (9) *ταῦτα οὕτω τηρήσεις σὺ μετὰ τῶν τέκνων σου καὶ ὅλου τοῦ οἴκου σου· τηρήσας δὲ αὐτὰ μακάριος ἔσῃ· καὶ ὅσοι ἂν ἀκούσαντες αὐτὰ τηρήσωσι μακάριοι ἔσονται, καὶ ὅσα ἂν αἰτήσωνται παρὰ τοῦ κυρίου λήψονται.* Dass hier mit dem Hauptgedanken unseres Fragmentes ein enger Zusammenhang besteht, leuchtet ein. Man

könnte versucht sein, zu glauben, Origenes habe den Hermas benutzt; aber abgesehen davon, dass Origenes ein libellus qui Pastoris dicitur . . ., quem Hermas conscripsit (de princ. I, 3, 3; Del. I, 61) nicht wohl als „libellus quorundam apostolorum" eingeführt haben würde, ist auch die knappe Fassung des Makarismus bei Origenes weit ursprünglicher als die breite Ausführung bei Hermas. Man wird daher gut thun, das Verhältnis umzukehren und anzunehmen, dass die von Origenes citierte Schrift auch bei Hermas benutzt ist.

Aber ist überhaupt ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältnis vorhanden? Dagegen scheint entschieden zu sprechen, was Aristides in seiner Apologie (c. 15 rec. syr.) schreibt: „Wenn einer unter ihnen arm oder bedürftig ist, und sie haben nicht Überfluss am notwendigen, so fasten sie zwei oder drei Tage, um der Notdurft mit der ihnen nötigen Nahrung aufhelfen zu können." Denn hier ist derselbe Gedanke, der mit Jes. 58, 7: *διάθραττε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου* (cf. Barn. 3, 3) wohl verwandt, aber doch eigenartig und neu ist, vom Apologeten als allgemein geltende Sitte geschildert. Ist es da zu verwundern, dass er in verschiedenen von einander unabhängigen Schriften erwähnt wird? Doch — Sitten haben ihren Ursprung, und oft grade in autoritativen Worten; zudem kann man aus einer solchen apologetischen Darstellung keineswegs immer auf wirkliche Allgemeinheit schliessen. Denn in vielen Fällen geben diese Schilderungen sicherlich nur allgemein anerkannte autoritative Gebote als erfüllte, obwohl zumeist nur von einem Streben nach Erfüllung hätte geredet werden können, wie denn Aristides (Apol. c. 15) ehrlich genug sagt: *τοὺς ἐχθροὺς εὐεργετεῖν σπουδάζουσι* und die ganze Schilderung schliesst: Das ist, o König, die Vorschrift des Gesetzes der Christen und das ist ihr Wandel (c. 16 init.). Dass es so ist, zeigt sich daran, dass Aristides seine Darstellung christlichen Lebens im engsten Anschlusse an ATliche Gebote wie Jes. 58, 6 sq., an Herrenworte wie die der Bergpredigt und besonders an die Lehren der Didache giebt. Wir werden daher kaum irren, wenn wir seine Angabe über das christliche Fasten eben von dem bei Origenes erhaltenen Makarismus herleiten; und weiterhin wird es wahrscheinlich, dass auch die anderen Sätze des Aristides, besonders soweit sie sich nicht anderweitig belegen lassen, sich teilweise in dieser oder jener

Form in der gleichen Schrift fanden, d. h. dass diese eine Recension der „Beiden Wege“ oder etwas derartiges war oder enthielt, — eine Annahme, auf die wir auch bezüglich des Kerygma Petri schon oben (p. 48 u. 81) geführt wurden.

Von hier aus lässt sich also gegen die Benutzung des Makarismus bei Hermas nichts einwenden. Dagegen wird das schriftstellerische Abhängigkeitsverhältnis desselben durchaus bestätigt durch die unserer Stelle vorangehenden Worte: *συντελέσασ τὰ γεγραμμένα*. Diese fasst man entweder als sprichwörtliche Redensart für das dem einzelnen unabhängig von seiner Willkür gesetzte Mass der Pflicht [1]) — ein nicht genügend zu erweisender Sprachgebrauch —; oder man bezieht dieselben auf die biblischen, d. h. ATlichen Gebote im allgemeinen im Sinne von *αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ* [2]), wobei jedoch die Berufung auf I. Clem. 13, 1 ebenso wie die auf II. Clem. 19, 1 hinfällig ist, — jene, weil *τὸ γεγραμμένον* nichts anderes ist als Citationsformel (cf. 3, 1), indem Clem. Rom. es liebt, eine solche durch *λέγει* nochmals aufzunehmen (cf. 42, 5); diese, weil hier *τοῖσ γεγραμμένοισ* entweder auf die verlesene, also geschriebene Predigt des Homileten, oder auf den verlesenen Textabschnitt zurückgeht. Die nächstliegende Erklärung unserer Stelle ist, *τὰ γεγραμμένα* auf die unmittelbar vorhergegangenen Gebote des Hirten zu beziehen. Wenn nun auch freilich oft von Aufschreiben der Gebote die Rede ist, so ist es doch ein starkes Versehen, wenn Hermas hier den Engel so aus der Rolle fallen lässt, dass er sich auf seine eigenen, eben gesprochenen Worte als auf geschriebene bezieht. [3]) Dasselbe wird

1) Zahn. Hirt des Hermas p. 176 sq. no. 6 im Anschluss an Hofmanns Erklärung von 1. Cor. 4, 6.

2) Harnack zu Sim. V, 3, 3; Patr. apost. opp. III, 147.

3) Auch Sim. IX, 33, 1 nimmt obiger Stelle nicht ihre Eigenheit, obwohl auch hier das *supra scripta* sich auf die vorangehende Rede des Hirten mitbeziehen muss (ostendi et locutus sum); dieser Abschluss trägt aber überhaupt etwas Gewaltsames an sich und erklärt sich als Rückweis auf Sim. IX, 1, 1. — Auch sonst finden sich in der Apokalyptik ähnliche Stellen, z. B. Assumptio Mosis c. 10 (Fritzsche p. 721): custodi verba haec et hunc librum, wobei letzteres, da nichts im vorhergehenden genannt ist, worauf es sich sonst beziehen könnte, von den verba, die, soeben gesprochen, dem Schriftsteller nun doch schon geschrieben vorliegen, zu verstehen sein wird, cf. c. 11 (p. 723): et cum audisset Jesus verba Moysi tam (?) scripta in sua scriptura omnia [quam (?)] quae praedixerat. — Auch Apok. Joh. 10, 4

jedoch völlig begreiflich, wenn man annimmt, dass Hermas selbst an dieser Stelle von einer schriftlichen Quelle abhängig war. Dabei ist ein doppeltes möglich: das Part. Aor. *συντελέσας* kann in gewöhnlicher Weise als Praeteritum aufgelöst werden, — dann muss sich *τὰ γεγραμμένα* auf das vorausgehende beziehen und dies der benutzten Schrift angehört haben; — oder man fasst nur die initiatorische Bedeutung des Aor. ins Auge und nimmt ihn als Explication des vorausgehenden *οὕτω δὲ ποιήσεις*, wobei *γεγραμμένα* sich auf den Makarismus selbst beziehen könnte. Ersteres ist schon wegen des Plurals wahrscheinlicher, und dass es wohl möglich ist, lehrt eine Vergleichung der Hermasstelle mit der Homilie des Origenes, wobei zu beachten ist, dass der in dieser vorliegende Makarismus selbst durch sein „etiam" darauf hinweist, dass ihm in der Quelle andere Sätze über das Fasten vorausgegangen sein müssen.

Herm. Sim. V, 3, 6: *οὕτως οὖν φυλάξεις τὴν νηστείαν ταύτην, ἣν μέλλεις τηρεῖν· πρῶτον πάντων φύλαξαι ἀπὸ παντὸς ῥήματος πονηροῦ καὶ πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς καὶ καθάρισόν σου τὴν καρδίαν ἀπὸ πάντων τῶν ματαιωμάτων τοῦ αἰῶνος τούτου. ἐὰν ταῦτα φυ-*

Orig. in Lev. hom. X: Vis tibi adhuc ostendam quale te oportet jejunare jejunium? jejuna ab omni peccato, nullum cibum sumas malitiae, nullas capias epulas voluptatis, nullo vino luxuriae concalescas: jejuna a malis actibus, abstine a malis sermonibus, contine te a cogita-

lässt sich *ἔμελλον γράφειν* doch nur aus der Vorstellung heraus befriedigend erklären, dass der Seher für gewöhnlich alles, was er hört und sieht, beständig mit seiner schriftlichen Aufzeichnung begleitet. Dass dies nur hier in der Form des Verbotes zum Vorschein kommt, ist leicht begreiflich, da der Ausnahmefall dazu dienen soll, das grossartig geheimnisvolle der Sieben-Donner-Stimme recht eindringlich zu machen. Von hier aus werden aber auch die anderen Stellen, wo *γράψον* vorkommt (1, 11, 19; 2, 1, 8, 12, 18; 3, 1, 7, 14; 14, 13; 19, 9; 21, 5), von simultanem Schreiben zu verstehen sein. — Der ewige Streit der Ausleger, wie sich Vision und schriftliche Conception zu einander verhalten, wird eben wohl nur in der Anerkennung zur Ruhe kommen können, dass beide in eins fallen, d. h. dann freilich, dass jene nur schriftstellerische Form ist, wie denn jene Vorstellung gleichzeitigen Schauens und Schreibens in Wirklichkeit nicht zu vollziehen ist; — womit jedoch nicht geläugnet werden soll, dass in jener enthusiastischen Zeit in der That ekstatische Visionen vorkamen und solche auch diesen Schriften zugrunde liegen.

λάξῃσ, ἔσται σοι αὕτη ἡ νηστεία τελεία ....

tionibus pessimis, noli contingere panes furtivos perversae doctrinae, non concupiscas fallaces philosophiae cibos, qui te a veritate seducant. Tale jejunium Deo placet ....

und sodann nach den oben ausgehobenen Stellen:

ἐὰν οὖν οὕτω τελέσῃσ τὴν νηστείαν ὥσ σοι ἐνετειλάμην, ἔσται ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ καὶ ἔγγραφοσ ἔσται ἡ νηστεία αὕτη καὶ ἡ λειτουργία οὕτωσ ἐργαζομένη καλὴ καὶ ἱλαρά ἐστι καὶ εὐπρόσδεκτοσ τῷ κυρίῳ.

huius jejunium valde acceptum est apud deum et revera digne satis; imitatur enim illum, qui animam suam posuit pro fratribus suis.

Hier sind mannigfache Übereinstimmungen nicht zu verkennen [1]). In den ersten Sätzen schmückt Origenes weiter aus, auch führt er das Bild strenger durch. Umgekehrt gefällt sich im Schlusssatz Hermas in einer etwas breiteren Ausführung. So muss wahrscheinlich — der Ausdruck im Einzelnen ist schwer zu bestimmen — das Citat bis satis ausgedehnt werden. Der darauffolgende Satz mit seiner Anspielung auf Joh. 15, 13 (cf. 1. Joh. 3, 16) dürfte dagegen Zuthat des Origenes sein, der hierdurch die Gottwohlgefälligkeit erklären will, ebenso wie Hermas den Segen solchen Fastens durch den Hinweis auf die Umsetzung des Fastens in Sättigung und dieser in Gebet begreiflich zu machen sucht. Diesen Gedanken [2]) entwickelt er noch ausführlicher Sim. II, während er umgekehrt Vis. III, 9, 6 die Reichen warnt, durch Kargheit bei den Armen Hunger und durch diesen

1) Sehr beachtenswert ist es auch, dass der etwas unmotivierte Ausdruck bei Hermas: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ νηστεύεισ* dadurch mehr Licht empfängt, dass bei Origenes zwischen die oben ausgehobenen Stellen einige Bemerkungen über die von ihm als erziehlich gebilligten regelmässigen Fastenzeiten (quadragesimae dies, quarta et sexta septimanae dies) zwischeneingeschoben sind.

2) Angedeutet ist der Gedanke schon von Paulus II. Cor. 9, 12; er findet sich dann öfter, z. B. Ap. Const. (= Didasc.) IV, 3 und in der lateinischen Übersetzung von Sir. 29, 12 bei Cypr. de opere et eleem. 5; cf. testim. 3, 1: conclude eleemosynam in corde pauperis (*ἐν τοῖσ ταμείοισ σου* et haec pro te exorabit (*ἐξελεῖται σε*) ab omni malo.

das Emporsteigen der στεναγμοί zum Herren hervorzurufen. Diese Stellen sind übrigens für Hermas' Schriftstellerei charakteristisch, und da dies nicht nur für unser Fragment, sondern überhaupt für die Beziehung des Hirten zum Kerygma Petri von Bedeutung ist, so wird es gestattet sein, einen Augenblick hierbei zu verweilen.

Der Mann, der nur einmal in seinem ganzen Buche citiert (Vis. II, 3, 4: Eldat et Modat), hat, wie eine abermalige genaue Untersuchung wahrscheinlich ergeben würde, viel mehr schriftliches Material benutzt, als man denken sollte. Das ist nicht so gemeint, als könnte man von „Abschreiberei" und „künstlicher Nachahmung" sprechen. Bei einem Manne aus dem Volke, der — wie er selbst sagt (Vis. II, 1, 4) — im schnellen Lesen nicht beschlagen war, dem auch das Schreiben ein so wichtiges, weil schwieriges Geschäft war, dass er in seiner naiven Art wiederholt viel Aufhebens von dieser seiner Thätigkeit macht: der überhaupt so volkstümlich, drastisch, naiv erzählt, ist die Vorstellung einer gelehrten literarischen Thätigkeit, die für jene Zeit garnicht so allgemein angewendet werden darf, ganz unpassend, während andrerseits der Faktor des Gedächtnisses nicht hoch genug anzuschlagen ist[1]). Woher hatte er nun aber die Kenntnis so zahlreicher Schriften? Abgesehen davon, dass er doch selbst auch lesen konnte, dürften wir gewiss nicht irren — wir wissen ja leider von dem inneren Leben der Gemeinden jener Zeit so wenig! — wenn wir annehmen, dass damals ein viel grösserer Kreis christlicher Schriften als der, welcher nachher zum Kanon erhoben wurde, wenn auch nicht bei den Sonntagsgottesdiensten, so doch in den wochentäglichen Versammlungen der Gemeinde und daneben vielleicht auch in konventikelartigen Zusammenkünften einzelner Gemeindeglieder zur Vorlesung gelangte[2]).

1) Vergl. Zahn's treffliche Ausführungen: Hirt des Hermas p. 391–395.

2) Solche Konventikel sind wohl die schon von Paulus vielfach erwähnten Hausgemeinden. Gemeindeversammlungen an allen Wochentagen mit dem speciellen Zweck der Schriftlesung und des Gebetes sind noch für spätere Zeit in Rom bezeugt durch die Can. Hipp XXI, 217 [Achelis T. u. U. VI, 4, 122]: congregentur quotidie in ecclesia presbyteri et [ὑπο]διάκονοι et ἀναγνῶσται omnisque populus tempore gallicinii, vacentque orationi, psalmis et lectioni scripturarum cum orationibus. XXVI, 226 (p. 125): si est in ecclesia conventus propter verbum Dei, singuli quique cum festina-

Hermas behielt diese treulich im Gedächtnis und bei seiner eigenen schriftstellerischen Thätigkeit flossen ihm Ausdrücke, ja oft ganze Gedankenreihen derselben in die Feder und verbanden sich hier mit Worten anderer Schriften (z. B. des Jak.-Briefes nach Zahn l. c. 396—409 und vielfach der Didache) und vor allem mit gewissen stereotypen Phrasen und Gedanken, die ihm selbst eigen sind, so enge, dass der Sprachcharakter des Ganzen als ein einheitlicher erscheint, und es schwer sein wird, die einzelnen Benutzungen alle wieder herauszuschälen. — Dies zeigt am besten eine Analyse der uns beschäftigenden Stelle des Hirten Sim. V, 3: Wie unermüdlich wiederholt Hermas die auch hier den Eingang bildende Erklärung seiner Unfähigkeit zum Verständnis der Parabeln mit der bald scheltenden, bald begütigenden Antwort des Engels! wie oft bringt er die Versicherung des Hirten, er werde mit ihm sein! v. 6 dagegen schliesst er sich, wie wir sahen, wahrscheinlich an die Schrift an, welche den Makarismus enthielt. Dieser selbst ist bei ihm fast unkenntlich gemacht. Für „jejunat pro eo ut alat pauperem“ bringt er eine in einem gewissen kaufmännischen Tone gehaltene genaue Anweisung, und anstatt *πένησ* setzt er seine Lieblingsausdrücke *χήρᾳ ἢ ὀρφανῷ ἢ ὑστερουμένῳ* ein[1]). Der Gedanke, dass Menschen oder ihre einzelnen Thaten bei Gott angeschrieben werden, ist ihm geläufig

tione properent .... inprimis si aliquis literas novit; tanto plus lucrabitur. si audit quod non noverat. Nach den letzten Worten muss auch in dieser späteren Zeit noch die Zahl der vorzulesenden Schriften eine so beträchtliche gewesen sein, dass man mit den kanonischen kaum auskommen dürfte. Auch Hermas selbst erhält ja Vis. II, 4, 3 Befehl, eine ihm von der Kirche übergebene Schrift (d. h. wohl sein eignes Buch oder einen Teil desselben) *μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆσ ἐκκλησίασ* zu lesen, also doch wohl in einer Gemeindeversammlung oder einem Gemeinderatsconvent. Auf Privatconventikel ist wohl auch die *συναγωγὴ ἀνδρῶν δικαίων* (Mand. XI, 9. 13. 14) zu deuten.

1) cf. Mand. VIII, 10: *χήραισ ὑπηρετεῖν, ὀρφανοῖσ καὶ ὑστερουμένουσ ἐπισκέπτεσθαι*; Sim. I, 8: *χήρασ καὶ ὀρφανοῖσ ἐπισκέπτεσθε καὶ μὴ παραβλέπετε αὐτούσ*. Wie hier *ἐπισκέπτεσθε* an Jak. 1, 27 erinnert, so der Schluss an Arist. Apol. c. 16: *χήραν οὐχ ὑπερορῶσιν, ὀρφανὸν οὐ λυποῦσιν*. Auch anderes in Mand. VIII, 10 erinnert an dies Capitel bei Arist., resp. an die — vielleicht im K.P. zu suchende — Quelle hierfür. — *ὑστερούμενοσ* scheint dagegen speciell dem Hermas eigen zu sein, der es gern einfügt, cf. Vis. III, 9, 2. 4. 6; Mand. VIII. 10; Sim. IX. 27, 2; besonders Mand. II, 4: *πᾶσιν ὑστερουμένοισ δίδου ἁπλῶσ* cf. Did. 1, 5 (Jak. 1, 5?.

(Vis. I, 3, 2; Mand. VIII, 6; Sim. V, 3, 2; IX, 24, 4). Sehr häufig ist die Hinzunahme zunächst der Familie des Hermas (Vis. I, 3, 1; II, 2, 3 sq.; 3, 1; Mand. XII, 3, 6; Sim. VII, 6); dann die abschliessende Verallgemeinerung mit ὅσοι ἂν oder πᾶς ὃς ἂν (cf. Mand. XII, 3, 1; Sim. VII, 7 u. a. St.). Die Verwendung des Part. Aor. von ἀκούειν in ähnlicher Weise wie hier ist bei Hermas gleichfalls sehr üblich, ein Zug, der sehr an Fragm. VII des K.P. erinnert[1]). Endlich gehört auch der Schlusssatz zu diesen Phrasen des Hermas (cf. Sim. VI, 3, 6). Dazwischen kommen nun immer Stücke jenes verwischten Makarismus. Makarismen finden sich auch öfter bei Hermas, so unserem ähnlich Sim. VI, 1; Mand. VIII, 9; in knapperer Form Vis. II. 2, 7; 3, 3; Sim. II, 10. Besonders die beiden letztgenannten sind ganz den Makarismen der Bergpredigt nachgebildet. Dass dies in damaliger Zeit nicht ungewöhnlich war, zeigen die vielen Makarismen in den Acta Pauli et Theclae (zusammengestellt bei Resch, Agrapha, T. u. U. V, 4, 433 sqq.). Ob jene von Hermas stammen, oder aus älteren Schriften entlehnt sind, wird sich schwerlich feststellen lassen. — Durch diese Einsicht in die schriftstellerische Arbeit des Hermas treten nun auch die Stellen, bei welchen wir bisher wohl Berührungen, nicht aber Abhängigkeit von dem K.P. konstatieren konnten, in ein neues Licht. So werden wir jetzt Mand. I, 1, wenn wir den Satz: ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ ἀπαρτίσας als Phrase des Hermas (cf. Sim. V, 5, 2) kennen lernen und ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα ganz ähnlich Vis. I, 1, 6 wiederfinden, in dem übrigbleibenden εἷς ἐστιν ὁ θεός . . . πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν weit eher eine Reminiscenz an Fragm. II des K.P. erkennen, während wir nunmehr auch geneigter sein werden, Sim. VIII, 3, 2 auf Fragm. I zurückzuführen.

Wie diese Beobachtungen von der Voraussetzung getragen

1 Doch ist dieser Sprachgebrauch in der altchristlichen Literatur überhaupt sehr verbreitet. Man kann darin, wenn man an das paulinische πίστις ἐξ ἀκοῆς denkt, einen Hinweis darauf erkennen, welchen Wert die alte Christenheit auf das verbum praedicatum legte. Ja bei Hermas scheint es oft, als ob er mit dem ἀκούειν eine fast magische Wirkung verbunden denke, — eine Vorstellung, die zwar der Form nach grundfalsch ist, dennoch aber auf der richtigen christlichen Empfindung beruht, dass eben die Predigt und dementsprechend das Hören die Vehikel für die immer in gewissem Grade enthusiastische Wirkung des Geistes Gottes sind.

sind, dass unser Fragment zum K.P. gehört, so stützen sie auch wiederum diese Behauptung und machen es eben damit immer wahrscheinlicher, dass doctrina und *κήρυγμα* doch identisch sind. Bedenkt man, dass Origenes an unserer Stelle die Schrift ohne Titelangabe nur durch das Verbum praedicatur charakterisiert, während er in Joh. Ev. tom. XIII, 17, wo er den Titel *κήρυγμα* richtig bringt, das Verbum *διδάσκειν* braucht, so wird man sich zuletzt nicht wundern dürfen, wenn er an einer anderen Stelle (de princ. praef. 8) auch einmal den Titel doctrina giebt. Liegen doch beide — wie wir sahen — nicht so weit auseinander (besonders für die spätere Zeit), und spricht doch z. B. auch Hermas, der (Sim. IX, 25, 2) *κηρύσσειν* und *διδάσκειν* säuberlich scheidet, Sim. IX, 15, 4 von *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος*.

Doch ehe wir uns definitiv entscheiden, müssen wir noch einmal anhalten. Mit den genannten drei Stellen ist nämlich die Zahl derer, wo sich der im Makarismus wohl grundleglich ausgesprochene Gedanke, wenn auch in mannigfacher Variation, findet, noch nicht erschöpft. Harnack zu Herm. Sim. V, 3, 7 (Patr. Ap. opp. III p. 149) hat schon auf Test. XII Patriarch., Joseph. 3 und Const. App. V, 1 hingewiesen. Dazu kommen noch die beiden parallelen Stellen Ap. Const. V, 20 und Ps.-Ign. ad Phil. 13. Wie hängen diese Stellen mit dem Makarismus zusammen? und lässt sich aus ihnen vielleicht ein Hinweis auf die denselben enthaltende Quelle gewinnen?

Die erste Stelle ist Test. XII. patr., Joseph. c. 3 (ed. Sinker p. 188): *ἐγὼ οὖν ἐμνησκόμην λόγους πατέρων* [*πατρός*] *μου* [*Ἰακώβ*] *καὶ εἰσερχόμενος εἰς τὸ ταμιεῖον. προσευχόμην κυρίῳ καὶ ἐνήστευον ἐν τοῖς ἑπτὰ ἔτεσιν ἐκείνοις. καὶ ἐφαινόμην τῷ αἰγυπτίῳ ὡς ἐν τρυφῇ διάγων· ὅτι οἱ διὰ* [*τὸν*] *θεὸν νηστεύοντες τοῦ προσώπου τὴν χάριν* [*προσ*]*λαμβάνουσιν. ἐὰν δὲ ἀπεδῇ* (c. ORP: C *ἐπεδίδῃ* [?]) *μοι* [*ὁ κύριός μου* R: om. COP] *οἶνον, οὐκ ἔπινον· καὶ τριμερίζων* [om. O] *ἐλάμβανόν μου τὴν δίαιταν* (R: *τροφήν*) *καὶ ἐδίδουν αὐτὴν πένησι καὶ ἀσθενοῦσι. καὶ ὥρθριζον πρὸς κύριον κτλ.* So wie sie lauten, besagen diese Sätze, dass Joseph die sieben Jahre (welche, ist nicht gesagt) gefastet habe — ohne sein üppiges Aussehen zu verlieren — und auch den ihm von seinem Herren abgebundenen (d. h. aus dem Schlauche nach bestimmtem Mass zugeteilten?) Wein nicht getrunken

habe, vielmehr seine Portion immer drei Tage lang angesammelt (?) und dann den Armen und Kranken gegeben habe. Dies unterscheidet sich freilich von dem Gedanken des Makarismus darin, dass die Zuwendung an die Armen nicht eigentlich als Zweck des Fastens erscheint, sondern nur das Mittel ist, die Speisen, die er ohne Wissen seines Herren sich versagt, bei Seite zu schaffen. Dennoch liegt die Reflexion hierauf überhaupt und speciell diese Art nicht so nahe (cf. Dan. 1, 8—16, wonach die Erzählung z. t. gebildet sein mag), dass man nicht doch einen Zusammenhang mit dem Gedanken des Makarismus annehmen möchte. — Für unseren Zweck ist allerdings hiermit solange nichts gewonnen, als man nicht ein sicheres Urteil über die ganze Schrift, der die Stelle entnommen ist, hat. Doch dürfen wir wohl die Ansicht, dass in den Testamenta XII patriarcharum eine christlich überarbeitete jüdische Schrift vorliegt, als die neuerdings sich bahnbrechende zur Grundlage unserer Untersuchung machen[1]). Ge-

1) Diese schon von Grabe ausgesprochene Ansicht wurde lange Zeit gänzlich ignoriert und man stritt sich um juden- und heidenchristlich (besonders Nitzsch, Ritschl, Kayser, Vorstmann, Sinker). Nachdem aber Harnack wieder jene These aufgenommen, hat Schnapp (die Test. der 12 Patr. Halle 1884) die Quellenscheidung durchzuführen unternommen und mit Modificationen hat dem Schürer (Gesch. des jüd. Volkes. II, 662—69) zugestimmt. Schnapp hat in seiner verdienstvollen Arbeit grosse Zurückhaltung bewährt; er scheidet meist nur zusammenhängende Stücke aus und lässt die Identität der Interpolatoren (nur zwei Klassen unterscheidet er bestimmt, jüdische und christliche) auf sich beruhen. So gewiss dies an sich methodisch unanfechtbar ist, so scheint man doch hier noch etwas weiter gehen zu müssen. Wir haben nachgrade aus den ersten vier Jahrhunderten eine solche Zahl derartig interpolierter Schriften, dass man sich dem Eindruck nicht entziehen kann, dass es dazumal eine eigene Literatengattung gab, die sich mit solchen Arbeiten befasste und dazu eine eigene — u. zw. eine in ihrer Weise sehr hohe — Technik ausgebildet hatte. Das klassische Beispiel dafür sind wohl die Apostolischen Constitutionen und Pseudoignatianischen Briefe, welche — wie Harnack, Texte und Unters. II, 1 p. 241—68 nachgewiesen hat — einer Feder entstammen, für uns um so wichtiger, weil wir hier das seltene Glück haben zugleich die Vorlagen, welche der Fälscher bearbeitete, zu besitzen und daran sein Verfahren kontrollieren zu können. Wollte nun jemand, der sein Auge an dem Studium dieser Fabricate geschärft hat, damit einmal an die Untersuchung der Test. XII Patr. herantreten, so scheint es — da die literarischen Bedingungen im 1. und 2. Jahrhundert wesentlich die gleichen waren wie im 4. — unzweifelhaft, dass ihm auch hier eine noch

hörte nun freilich unsere Stelle hier zu dem jüdischen Grundstock, so wäre dadurch dem Makarismus oder doch der denselben enthaltenden von Origenes citierten apostolischen Schrift die Originalität entzogen und alle weitere Untersuchung erschiene als unfruchtbar. Aber wie es an sich unwahrscheinlich ist, dass der Gedanke der jüdischen Grundschrift angehört, so lässt sich auch mit einiger Sicherheit zeigen, dass er erst später eingebracht ist. Schon Sinker und Schnapp haben erwiesen, dass im Test. Jos., wie es uns jetzt vorliegt, zwei ganz verschiedene, einander ausschliessende Teile aneinandergereiht sind; der Markstein liegt in c. 10. Im Gegensatz zu Schnapp müssen wir nun den zweiten

feinere Scheidung möglich sein werde, als Schnapp zu geben gewagt hat. Denn dass man hier nicht nur mit Ausscheidung runder Stücke auskommt, — wie anderwärts, z. B. in der Asc. Jes., wo die vortreffliche Quellenscheidung Dillmans durch von Gebhardts Fund so glänzend bestätigt worden ist, — giebt Schnapp wiederholt selbst zu. Freilich würde man einen solchen Versuch wohl „subjektiv" schelten. Aber abgesehen davon, dass ausser dem genannten Beispiel auch Krawutzky's Reconstruktion der Didache, welche alsbald in Bryennius' Entdeckung den schlagenden Beweis ihrer Richtigkeit fand, Möglichkeit wie Berechtigung solchen Verfahrens gezeigt hat, so ist einmal nichts „subjektiv", was auf wirklicher Einsicht in die innere Struktur einer Schrift beruht — die naturgemäss bei solcher Arbeit mitunterlaufenden Fehler können ja dann von anderen verbessert werden, es giebt hier eben keine mathematische Gewissheit und aller wissenschaftliche Fortschritt beruht auf sich gegenseitig corrigierenden Fehlern! — andrerseits scheint es, dass grade hier auch ein wichtiges Hilfsmittel für äussere Kritik in der armenischen Übersetzung erhalten ist, falls sich zeigen lässt, dass diese auf einer früheren, nicht interpolierten Recension ruht. So erscheint es nach den wenigen von Sinker (Test. XII patr. App. [1879] 26 sq.) veröffentlichten Fragmenten, worin nicht nur die berühmte Paulusstelle, sondern auch alle anderen christlichen Sätze fehlen (anders freilich als nach Schnapps Ausscheidung). Demgegenüber dürfte Sinkers Urteil: „there occurs also occasionally not a trifling amount af abridgment" (p. 24) doch wohl umzukehren sein. Auch die Reihenfolge der Testamente weicht ab und scheint bei dem Arm. ursprünglicher, da seine auffallende Ordnung mit den bei einigen angemerkten Todesjahren übereinstimmt, während der Grieche die übliche Anordnung nach den Patriarchennamen hat. — Mit Hilfe dieser Übersetzung und einer neuen Textesconstruction muss unter Berücksichtigung nicht nur des Zusammenhanges, sondern der sorgfältig zu erforschenden Gedankenwelt und des Sprachgebrauches der verschiedenen Quellen eine ins einzelne gehende Quellenscheidung möglich sein.

für ursprünglich halten [1]). Damit fällt aber die Echtheit unserer Stelle, welche dem ersten angehört, von selbst hin. Dieser ganze erste Teil erscheint als christlich schon durch die leitende Idee *περὶ σωφροσύνης*, was an manchen Stellen durch *ἁγνεία* erklärt wird (cf. Rub. 4 *ἐφύλαξεν ἑαυτὸν ἀπὸ πάσης γυναικός* und dazu u. Anm. 1), ein dem Judentum völlig fremdes Ideal (cf. Rub. 4: *ἕως ὁ κύριος δώῃ ὑμῖν σύζυγον*; Lev. 9: *λάβε . . σεαυτῷ γυναῖκα ἔτι νέος ὤν*; Aphr. Hom. XVIII: Unterweisung vom jungfräulichen Leben und von der Heiligkeit gegen die Juden; — vergl. auch die äusserst feine Charakterisierung des Juden Raphael nach dieser Seite hin in Kingsley's Hypatia c. 17). Dass aber der jüdische Verfasser der Grundschrift den Gedanken, auf den es uns hier ankommt, in der That nicht kennt, ergiebt sich deutlich Test. Sebul. 7, wo Mitteilsamkeit dem Dürftigen gegenüber gefordert wird; für den Fall aber, dass man selbst augenblicklich nichts zu geben habe, nur Sympathie *ἐν σπλάγχνοις* verlangt wird. Wie viel energischer ist doch hier der christliche

1) Einen ausführlichen Beweis hierfür wird man an dieser Stelle weniger erwarten als bei Schnapp, wo man den für das Gegenteil gänzlich vermisst. Arm. überschreibt das ganze Testament: concerning envy, *περὶ φθόνου*. Mag dies auch nicht echt, sondern aus c. 1 entnommen sein, so zeigt es doch, dass Arm. den ersten Teil mit dem auf diesem allein beruhenden Titel *περὶ σωφροσύνης* nicht gekannt hat, während es sich wohl mit dem zweiten Teile verträgt. Dieser lässt sich vollkommen als Fortsetzung des in c. 1 begonnenen Gedankens begreifen, sei es, dass er sich an c. 1 fin. anschloss oder — wahrscheinlicher, da die Aufzählung c. 1 nicht durchaus auf Joseph passt, — an *οὐκ ἐπλανήθην ἐν τῇ ἀληθείᾳ κυρίου* (Sinker 187, 1) sich anreihte, wonach das *οἱ ἀδελφοί μου* des Anfangs des zweiten Teils (c. 10) stehen geblieben ist, indem der Redaktor daran erst eine rhetorische Aufzählung und sodann nach seiner Weise eine geschichtliche Exemplification knüpfte (c. 2–9), die sich in ihrer von rhetorischen Fragen und Nutzanwendungen durchzogenen Art beträchtlich von den anderen historischen Abschnitten der Testamente unterscheidet. Auch die Kürze der daran angeknüpften moralischen Ermahnung in c. 10 sticht von der sonstigen Art ab, während c. 17 und 18 dem zweiten Teile einen regelrechten Abschluss geben.

Das einzige, was man für die Echtheit des ersten Teiles anführen könnte, dass die demselben eigene Anschauung auch Rub. 4 sich findet, wo auch die ihm eigentümliche Bezeichnung des Weibes als *ἡ αἰγυπτία* (2. Teil *ἡ μαμμία*) vorkommt, schlägt in einen Beweis gegen dieselbe um, da sich die geschichtliche Bemerkung über Joseph Rub. 4 (Sinker 132, 13–18) deutlich als exemplificierender Einschub des Redaktors erweist.

Gedanke, der eine Sympathie der That, ein Hungerleiden zur Sättigung des Nächsten verlangt! Viel weiter führt uns freilich diese Erkenntnis, dass der Gedanke in Jos. c. 3 betreffs des Fastens dem christlichen Interpolator angehört, auch nicht. Denn wir wissen weder über dessen Zeit[1]) noch über seine Quellen etwas sicheres. Dass sich Iren. Fragm. XVII (Stieren I p. 836) auf sein Werk und überhaupt auf die Testamenta XII patriarcharum zurückbezieht, ist mindestens sehr zweifelhaft; ebensogut könnte diese Stelle den Anlass zu den Interpolationen gegeben haben, und Origenes, der die Testamenta XII patriarcharum zum erstenmal nennt (in Jos. hom. XV, 6, de la Rue II, 435), citiert eine sicherlich jüdische Stelle daraus. Was aber die Quellen anlangt, so weist die Christologie des Interpolators, falls man bei den mannigfach zerstreuten, durch die Einarbeitung in die jüdische Vorlage oft auf einen ganz schiefen Gedanken führenden Aussagen überhaupt von einer solchen reden kann, eher auf die ignatianische als auf die apologetische Linie; ebendahin gehört auch die Hochschätzung der Ehelosigkeit. Die einzigen Stellen, wo Gedanken des K.P. gestreift werden, sind Lev. 16: *ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα νόμον . . . . . προσαγορεύσετε* cf. Fragm. I und V; *δι' αὐτὸν ἔσται τὰ ἅγια ὑμῶν ἔρημα* cf. Fragm. IX. Nur Lev. 18 findet sich eine Beziehung auf die *γνῶσισ κυρίου*; sonst fehlen alle charakteristischen Anschauungen des K.P., besonders auch die Betonung des Monotheismus. Da nun aber an der fraglichen Stelle Jos. c. 3 das in dem Zusammenhang nicht recht motivierte *τριημερίζων* auf eine Vorstellung führt, wie die des Aristides: „Sie fasten zwei oder drei Tage", so ist es sehr wahrscheinlich, dass überhaupt der Makarismus und somit die von Origenes genannte Schrift nicht unmittelbar vorgelegen haben, also für das Verhältnis derselben zu unserem K.P. keinerlei Folgerungen aus diesen Beobachtungen zu ziehen sind.

Die drei anderen oben genannten Stellen gehören dem Kreise der Apost. Const. an. Auch hier ist die Untersuchung durch das

1) Auch die Zeit der Grundschrift ist unsicher; die auf Jerusalems Zerstörung hinweisenden Stellen sind wohl alle christlichen Ursprungs. Die (sicher der Grundschrift angehörige) Bezeichnung des mittelländischen Meeres als *ἡ θάλασσα ἰαμνίασ* (RP: *ἀμνείασ*) weist vielleicht auf die nach Jerusalems Zerstörung beginnende Blüthezeit Jamnias, des Sitzes der Gesetzesgelehrsamkeit, hin.

Vorhandensein der verschiedenen Recensionen erschwert. Ps.-Ign. ad Phil. 7: *τετράδα καὶ παρασκευὴν νηστεύετε πέννησιν ἐπιχορηγοῦντες τὴν περισσείαν* kann ganz ausser Betracht bleiben; denn es ist nur Parallele zu Ap. Const. V, 20: *μετὰ δὲ τὴν ἑβδομάδα τῆς νηστείας πᾶσαν τετράδα καὶ παρασκευὴν προστάσσομεν ὑμῖν νηστεύειν καὶ τὴν περισσείαν ὑμῶν τῆς νηστείας πέννησιν ἐπιχορηγεῖν*, von hier durch den identischen Interpolator in die spätere Fälschung übernommen, sei es als sein eigenes, sei es als aus der Grundschrift der Didascalia entlehntes Gut. Freilich findet sich der ganze Abschnitt an der letztgenannten Stelle in der syrischen Didascalia nicht (de Lagarde in Bunsens Anal. Antenic. II p. 321 vergl. mit 189). Man müsste also, da hier in der That etwas über das in der ganzen Kirche übliche Fasten am Mittwoch und Freitag vermisst wird, annehmen, dass der Syrer an dieser Stelle einen Mangel habe und uns in den griechischen Constitutionen das ursprüngliche, wennschon stark überarbeitet, erhalten sei. Da aber in den übrigen Fastenbestimmungen dieses Buches ein ganz anderer Gedanke bezüglich des Zweckes massgebend ist, nämlich Trauer und Fürbitte für das ungläubige Israel (c. 12—14: *ὅταν νηστεύετε προσεύχεσθε περὶ τῶν ἀπολλυμένων*; c. 15: *διὰ τοὺς ἀδελφοὺς ποιεῖτε αὐτό*; c. 16 fin; c. 19: *δεηθέντες ὑπὲρ τῆς τοῦ λαοῦ ἀπωλείας . . . δεήθητε τοῦ θεοῦ ἐπιστραφῆναι τὸν ἰσραήλ . . .*), andererseits die Vorschrift *τετράδα καὶ παρασκευὴν* zu fasten dem Interpolator, der ja auch das siebente Buch bearbeitete, aus der Didache bekannt sein musste, so ist es doch fast wahrscheinlicher, dass er diese Bestimmung hinzugefügt hat, um eine ihm auffallende Lücke in der Fastenordnung seiner Vorlage damit auszufüllen. Woher hat er dann aber den Gedanken, die *περισσεία* des Fastens den Armen zukommen zu lassen? Die Didache bietet davon nichts und auch im siebenten Buch hat er ihn nicht eingebracht!

Etwas ähnliches findet sich aber in unserem fünften Buche c. 1, u. zw. hier auf Grund der Didascalia. Es ist da von der Pflicht der Hilfeleistung gegenüber den Märtyrern die Rede; dabei heisst es (de Lagarde l. c. 301 cf. 157): *ἅπαντες οἱ πιστοὶ διὰ τοῦ ἐπισκόπου ὑμῶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν διακονήσατε τοῖς μαρτυροῦσιν. εἰ δὲ οὐκ ἔχει τις, νηστεύσας τὸ τῆς ἡμέρας, τοῦτο ἐκταξάτω τοῖς ἀδελφοῖς. εἰ δέ τις ἐν περιουσίᾳ ὑπάρχει κατὰ ἀναλογίαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ διακονείτω αὐτοῖς*

ἢ ἅπαντα τὸν βίον αὐτοῦ ἀποδότω ῥύσασθαι αὐτοὺς ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου. Hier hat also der Gedanke des Makarismus die ganz eigentümliche Wendung auf die Märtyrer bekommen, welche Gott noch in ganz anderer Weise vertreten als sonst die Armen; denn ἄγγελος τοῦ κυρίου ἢ θεὸς ἐπίγειος λογιζέσθω ὑμῖν (scl. μάρτυς ἅγιος). In noch grelleres Licht tritt dies bei dem Redaktor in den Ap. Const., der ausdrücklich auf die Armen reflektiert, ihnen aber die als ἅγιοι schlechthin bezeichneten Märtyrer weit voranstellt und ebenso die diesen geleistete Unterstützung der Gabe an den Dürftigen. Bei aller die Wandelung christlicher Anschauung bezeugenden Modification aber geht der Gedanke doch gewiss auf den Makarismus bei Origenes zurück. Er ist aber so anders gewendet als der bei Ps.-Ign. und Ap. Const. V, 20, dass der Interpolator dort ihn nicht wohl hierher haben kann. Bezüglich dieses späten c. 350—60 in Syrien oder Palästina schreibenden Fälschers wäre nun freilich die Bekanntschaft mit den Homilien des Origenes selbst in Rechnung zu ziehen. Ja man wird darin bestärkt durch die Beobachtung, dass die eigentümliche Verbindung, in welche der Redaktor den Gedanken des Makarismus mit der Fastenordnung der beiden Wochentage gebracht und ihn dadurch in seiner sittlichen Bedeutung schon gewaltig abgeschwächt hat, aus eben jener Homilie erklärt werden kann, in welcher kurz vor unserer Stelle die Sätze stehen: habemus enim quadragesimae dies jejuniis consecratos, habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus solemniter jejunamus. Hierdurch könnte der Redaktor auf seine Combination geführt sein. Aber ist nicht die Verbindung bei Origenes selbst schon durch eine Vorlage bestimmt? Wir glaubten bei einem Vergleiche mit Hermas eine solche schon in den vorausgehenden Sätzen finden zu müssen (p. 88 sq.). Nun hat aber auch Hermas an der Stelle Sim. V, 3 den an sich nichts bedeutenden Ausdruck: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ νηστεύεις, und dabei muss man sich erinnern, dass die ganze Similitudo von einem dies stationis ausging (c. 1, 1 sq.), worunter man in der abendländischen Kirche nach Tertullian (de jejunio adv. psych. 2: stationes quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae: cf. c. 10) eben den vierten und sechsten Wochentag verstand. Wenn wir dazu noch Didasc. Ap. V, 1 lesen: νηστεύσας τὸ τῆς ἡμέρας (wozu Const. Ap. V, 1 den Zusatz καὶ μερίσας macht), so wird es wahr-

scheinlich, dass schon die gemeinsame Quelle aller dieser Stellen etwas über bestimmte Fasttage enthielt. Was aber war diese Quelle?

Leider können wir auch hier nicht auf festem Fundamente aufbauen. Das Verhältnis der Ap. Const. zur Didascalia ist gründlich untersucht, nicht so aber die Quellen dieser selbst. Man hat die Didache dafür ausgegeben, aber diese genügt auf keinen Fall: es müsste also mindestens eine Schrift verwandten Inhaltes gewesen sein. Wenn wir uns nun wieder des Ausdruckes bei Origenes entsinnen: quorundam apostolorum literae; in quodam libello ab apostolis dictum, so scheint das nunmehr fast auf einen Titel wie *διδαχή, διδασκαλία, διάταξις τῶν ἀποστόλων* und eine jener kirchenrechtlichen Schriften hinzuweisen, welche im zweiten und dritten Jahrhundert ziemlich zahlreich und mehr oder weniger untereinander verwandt, aufgekommen sein müssen. In der That hat diese Combination sehr vieles für sich und nichts durchschlagendes ist dagegen anzuführen. Es müsste somit die oben ausgesprochene Vermutung der Zugehörigkeit des Fragmentes zum Kerygma Petri fallen gelassen und dafür eine neue — ganz unbekannte — kirchenrechtliche Quellenschrift eingeschoben werden. Vielleicht giebt noch einmal der syrische Octateuch, aus dem bisher nur weniges bekannt ist (de Lagarde l. c. 38 sq.), die Lösung an die Hand!

Doch eins ist nicht zu übersehen! Die sechs ersten Bücher der Apost. Const. gehören zwar in gewisser Weise zusammen, sofern sie die Didascalia zur gemeinsamen Quelle haben. Diese selbst aber umfasst so verschiedene Materien und bringt diese teilweise so lose aneinandergereiht vor, dass für ihre verschiedenen Bücher resp. Unterabteilungen wohl verschiedene Quellen anzunehmen sein dürften. Ruht das erste Buch wesentlich auf der Bergpredigt und den sog. Haustafeln, so scheinen für das zweite Buch ausser den Pastoralbriefen besonders die echten Ignatiusbriefe den Stoff geliefert zu haben[1]). In dem für uns in betracht kommenden 5. Buche, das übrigens in c. 10 einen

1) Hier scheint in c. 7—11 eine Quelle vorzuliegen, welche eine zweite Busse nach der Taufe noch nicht kennt: *ὁ δὲ ἁμαρτήσας μετὰ τὸ βάπτισμα οὗτος εἰς γέενναν ἤδη κατακέκριται*; die Gemeinde soll bei der Excommunication eines Gliedes für sich selbst erkennen *ὅτι ἁμαρτὼν ἀπόλλυται*. Der Redaktor freilich weiss nachher viel von der *μετάνοια* und der Notwendigkeit *μετανοοῦντας προσδέχεσθαι* zu sagen.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

mit *διὰ τοῦτο* nur schlecht verdeckten Riss aufweist, finden sich nun aber auch einige nicht unwesentliche Berührungen mit dem Kerygma Petri: c. 15 (p. 316) wird, nachdem von den Heiden gesagt ist: *οὐδέποτε ἔγνων τὸν θεὸν καὶ τοῖς εἰδώλοις ἐλάτρευον* (cf. K.P. Fragm. III) fortgefahren: *ὅτε δὲ ἦλθεν ὁ κύριος ἡμῶν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἐδίδαξεν ὑμᾶς, ἐπιστεύσατε ὑμεῖς οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτὸν ὅτι εἷς θεός ἐστιν καὶ πάλιν πιστεύουσιν οἱ ἄξιοι ἄχρι πληρωθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν σωζομένων.* Diese in der Didascalia sonst nicht vorkommende Betonung des Monotheismus erinnert in der ganzen Art, wie sie hier vorgetragen wird, sehr an Fragm. II und VII und an das letztere klingt auch dieses *οἱ ἄξιοι* hier an. Dazu kommt c. 7: *περὶ μὲν γὰρ τῆς ἐκ παρθένου γενέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς παρουσίας καὶ τοῦ πάθους ἐδιδάχθημεν διὰ τῶν γραφῶν αὐτοῦ τῶν ἁγίων ὡς οἱ προφῆται πάντα προήγγειλαν καὶ προεῖπαν περὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ καὶ ταῦτα πάντα ἐπληρώθη καὶ ἐβεβαιώθη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Hier ist es besonders die Stellung von *γένεσις* vor *παρουσία*, die auffällt und zu der Vermutung führt, dass die Ausführung sich auf einer Quelle aufbaut, in welcher *γένεσις* nicht genannt war, das aber der spätere Redaktor unter keinen Umständen missen konnte und daher an die Spitze stellte, ein Hinweis auf K.P. Fragm. IX. Beweisen können diese Stellen freilich nichts. Wir werden daher nicht darüber hinauskommen, die Frage, ob unser Fragment einer anderen kirchlichen Verordnungsschrift oder unserem K.P. angehört, offen zu lassen. Da aber doch auch vieles für das letztere spricht, besonders was sich uns aus Aristides und Hermas ergab, während bezüglich der letztgenannten Stellen wenigstens auch die Möglichkeit einer direkten oder vermittelten Kenntnis der K.P. behauptet werden musste, so werden wir die Aufgabe haben, die sich eventuell daraus ergebenden Folgerungen für die Geschichte des K.P. darzulegen.

Über den Orient ist nicht viel zu sagen. Dass Aristides das K.P. kannte, war ohnedies wahrscheinlich und wird hier nur bestätigt. Von den Test. XII patr. wissen wir, wie schon bemerkt, fast nichts. Sollte wirklich Irenaeus schon die christliche Überarbeitung kennen, so müsste diese allerdings ziemlich alt sein und würde ein neues Zeugnis für das hohe Alter unserer Schrift bieten, doch ohne dass wir unseren Ansatz zu verändern brauchten.

Durch die Didascalia ist nicht sowohl die zeitliche als die räumliche Verbreitung unserer Schrift bestimmt. Sie müsste nämlich ungefähr zur Zeit des Origenes auch ausserhalb Alexandriens, in Kleinasien bekannt gewesen sein. Freilich erklärte sich dann ihr plötzliches Verschwinden noch viel weniger, und man würde gut thun, zwischen ihr und der Didascalia ein Zwischenglied einzuschieben. Dies ist auf alle Fälle nötig für Pseudoignatius; denn wie sollte nach Eusebius in Syrien oder Palästina die Kenntnis dieser Schrift denkbar sein?

Anders im Abendland! Fanden wir bisher das K.P. nur durch Vermittlung des Aegypters Heracleon und vielleicht auch selbständig durch Justin und Tatian in Rom bekannt, so müssten wir jetzt in weit früherer Zeit (c. 135) eine Vertrautheit einfacher römischer Christen mit der Schrift konstatieren. In der Behauptung alexandrinischen Ursprunges brauchte das freilich nicht irre zu machen: dieser ist zu deutlich angezeigt. Vielmehr, hatte Alexandrien von Rom aus — soviel werden wir der Tradition glauben dürfen — das Marcus-Evangelium bekommen, so gab es dafür das K.P. zurück. So könnte es denn auch unsere Hypothese eines Zusammenhanges des K.P. mit dem Marc.-Evang. stützen, wenn wir sehen, wie dieser grade auch die Verbreitung des K.P. bis Rom bewirkt hat. Dass dieser Zusammenhang in Rom auch bestanden hat, das beweist uns wiederum der Hirt des Hermas, bei dem sich, wenn überhaupt Spuren eines Synoptikers, so die des Marc.-Evang. vorfinden (Zahn, Hirt des Hermas p. 453—464 und Harnack, Patr. apost. opp. III proleg. p. LXXIV). Über die weitere Geschichte des K.P. im Occident fehlen bis jetzt alle Nachrichten [1]). Von einer kanonischen Geltung desselben kann

1) Bei Tertullian findet sich allerdings eine Stelle, welche hierher zu gehören scheint: de jejunio adv. psych. c. 13: bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare jejunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa. Diese durch ihren spöttischen Ton nicht eben sehr durchsichtige Stelle scheint doch besagen zu wollen, dass bei den Antimontanisten von seiten der Bischöfe zuweilen Fasten für die ganze Gemeinde angeordnet wurden, nicht nur zu dem Zwecke Gemeindeabgaben zusammenzubringen, sondern auch um besonderer kirchlicher Beunruhigungen (wohl durch Verfolgung) willen. Das erstere erscheint dabei als das gewöhnliche. Aus Tert. Apol. c. 39 wissen wir, dass modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit,

nicht die Rede sein, denn zur Zeit des Hermas ist der Begriff eines Neutestamentlichen Kanons noch nicht vorhanden, und das erste Document über den römischen Kanon, das sog. Fragmentum Muratorianum, lässt uns über die petrinische Literatur fast ganz im Stich. Mag man auf den abrupten Anfang oder die schwierigen Verse 71 sqq. oder den Charakter des ganzen hinweisen, der einigen als lose Aneinanderreihung mehrerer Fragmente erscheint, immer wird man die Erwähnung z. B. des ersten Petrus-Briefes vermissen. Ob etwa im Zusammenhange mit diesem auch unser K.P. genannt war, muss dahin stehen, oder sollte man vielleicht in dem noch nicht recht erklärten ersten Satzfragment: quibus tamen interfuit, et ita posuit, — was, auf das Marc.-Evang. bezogen, eine wenn auch mit der sinnigen Auslegung von Marc. 14, 51 sq. (s. Olshausen, Weiss u. a. z. St.) zu kombinierende — so doch in der Tradition bis auf Epiph. Haer. 51, 6 singuläre Anschauung von Marcus ergäbe, daher schon mehrfach auf Petrus teils als Urheber des Marc.-Evang. (Laurent), teils als Verfasser des 1. Briefes (Weiss, Einl. p. 81 no. 2 unter Berufung auf 1. Petr. 5, 1; 1, 3. 18 sq.; 2, 21—24) bezogen worden ist — eine Hinweisung auf den *δεύτερος λόγος* des Marc.-Evang.,

---

apponit. Nach de jej. 13 scheint es aber öfter vorgekommen zu sein, dass Bischöfe — vielleicht in armen Gemeinden, welchen durch besondere Umstände, reisende Brüder, viele Kranke und Arbeitsunfähige, Loskauf von Gefangenen, besondere Opfer auferlegt waren — um die nötigen Geld- und Lebensmittel zusammenzubringen, die Gemeinde aufforderten, zu fasten und das so ersparte zu dem betreffenden Zwecke zu verwenden. Die Worte „ut vestrae capturae est" sind wohl nur eine jener bei Tert. so häufigen höhnischen Glossen und wollen hier den verhassten Bischöfen der Psychiker insinuieren, sie machten aus dem Fasten ihrer Gemeinde eine Erwerbsquelle (captura ist immer der aus niederem, unsittlichem Geschäfte erlangte Gewinn), was nur darauf führt, dass auch hier, wie gewöhnlich, der Bischof die Gemeindespenden empfing — natürlich zur Verteilung an die Armen u. s. w. Die Stelle ist ein wichtiger Beleg dafür, dass, was der Makarismus aussagt, was Hermas und die Ap. Const. fordern, in Wirklichkeit u. zw. gemeindeweise ausgeführt wurde. Für die Geschichte des K.P. aber kann sie darum nicht in Betracht kommen, weil es viel näher liegt, den Anlass zu der Sitte im Hirten des Hermas zu suchen, der nach Tert. selbst (de orat. 16; de pudic. 10. 20) noch zu seiner Zeit in vielen Gemeinden Nordafricas, früher wohl überall, mit der lateinischen Bibel zusammenhing, obwohl Tert. als Montanist ihn pastor moechorum schilt.

d. h. das von dem Petrusschüler Marcus aufgezeichnete *κήρυγμα πέτρου* erblicken dürfen? —

Noch viel unsicherer als das eben besprochene Fragment ist dasjenige, welches wir nunmehr folgen lassen, weil es auch unter des Petrus Namen geht und eventuell die im vorigen angerührte Frage nach der Geschichte des K.P. im Abendland aufhellen würde. Zahn (Gesch. des NTlichen Kanons I, 308 no. 2) hat darauf aufmerksam gemacht.

XIII.

Optat. de schism. Donat. I, 5 (ed. Dupin p. 5; MPL. XI, 895): *cum in epistola Petri apostoli legerimus:* nolite per opinionem [1]) iudicare fratres vestros.

„Richtet eure Brüder nicht nach (blossem) Gerücht."

Dieser Satz findet sich in keinem der beiden kanonischen Petrus-Briefe, überhaupt in keiner kanonischen Schrift, da man die Verweisung auf Jak. 4, 11 bei aller Ähnlichkeit doch nicht für genügend wird halten können. Viel näher liegt da schon Joh. 7, 24; aber kann per opinionem Übersetzung von *κατ' ὄψιν* sein? Am nächsten berührt sich der Gedanke mit Jes. 11, 3, aber hier ist er von dem Messias ausgesagt und nicht imperativisch gewendet. Mag nun auch Optatus grosses in falschen Citaten leisten, so muss doch dies Citat, da es in keiner bekannten Schrift untergebracht werden kann, einer verlorenen zugewiesen werden. Natürlich kann dies nicht mit Bestimmtheit geschehen; aber vorschlagsweise möchten wir daran erinnern, dass es in das Kerygma Petri [2]) recht wohl hinein passte, zumal wenn dieses eine Recension der „beiden Wege" enthielt; denn in diesen spielt das „rechte Gericht" und „nicht Person ansehen" eine grosse Rolle (Did. 4, 3; Barn. 9, 11; Const. Ap. VII, 10; Ap. K.O. 13; Apol. Arist. 15 [3]).

1) ms. Sangall.: pro opinione.

2) Das epistola Petri würde auch hierbei als eine Verwechslung dem Optatus zur Last fallen. Denn, dass das K.P. etwa gar — nach Analogie von Act. 15, 23 sqq. — einen Brief des Petrus enthalten haben sollte, ist eine zu gewagte Vermutung.

3) Ein paralleler Gedanke findet sich auch bei Tat. or. 32: *οὐδὲ τοὺς προσιόντας ἡμῖν ἀπὸ σχήματος κρίνομεν*, nur dass hier von aussen-

Wenn man dies Fragment zum K.P. hinzunehmen will, so ist dann auch mit Bestimmtheit eine Geschichte desselben für das Abendland zu postulieren und zwar vielleicht, oder sogar wahrscheinlich, in einer lateinischen Übersetzung, wobei dann das, was wir oben (p. 6) über den Ursprung des Titels judicium Petri ausführten, eine unerwartete Beleuchtung empfangen würde.

§ 7.

Die διδασκαλία πέτρου bei den späteren griechischen Vätern.

Aus der Periode des Clem. Al. und Origenes, auf die wir durch die Überlieferung der Fragmente (von dem unsicheren Fragm. XIII abgesehen) bisher beschränkt waren, werden wir durch die nun folgenden in eine weit spätere Zeit versetzt. Dieselben sind geschöpft teils aus Gregor von Nazianz' Schriften († 390), teils aus der bisher unter dem Titel „Sacra Parallela" unter den Werken des Johannes von Damascus bekannten Schrift, in welcher neuerdings Loofs in vorzüglicher Untersuchung[1]) ein dreiteiliges Werk des Leontius von Byzanz († um 543) mit dem Gesamttitel ἱερά oder ἐκλογαί erkannt hat. Dass die Quelle beider die gleiche ist, zeigt die Identität des zweiten Fragmentes.

Gregor citiert an beiden Stellen einfach: πέτρος λέγει. Dazu bemerkt in dem einen Fall sein Commentator Elias von Creta: τὸ δ' ἑξῆς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ πέτρου κεῖται. Zur anderen Stelle haben wir einen Commentator von Nicetas, der sagt: ἔστι δὲ ἡ χρῆσις ἐκ τῆς ὀκταβίβλου τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων (al. διδαγμάτων). Diese Bemerkung, weit entfernt uns über die Quelle Gregors aufzuklären, verwickelt uns nur in um so grössere Schwierigkeiten. In den Apost. Const., an welche der Ausdruck des Nicetas doch zunächst denken lässt, findet sich das betreffende Fragment nicht. Man könnte nun wieder an den schon mehrfach im Verlauf dieser Untersuchung als Lückenbüsser herangezogenen

---

stehenden, in unserem Fragm. von ἀδελφοί, d. h. Gemeindegliedern, die Rede ist.

1) Loofs, Leontius von Byzanz (in Texte und Unters. III, 1 u. 2, 1887); ders., über die urspr. Form der Sacra Parallela (Osterprogr. der Univ. Halle-Wittenberg, 1892).

syrischen Octateuch appellieren, oder man könnte, da die Einteilung in acht Bücher hiernach öfter gebraucht worden zu sein scheint, noch einen anderen Octateuch postulieren, der unter Voraussetzung der LA. *διδαγμάτων* bei Nicetas als eine Sammlung verschiedener apostolischer Didascalien zu bestimmen wäre, wobei auch der eigentümliche Plural in der Bezeichnung der Didache bei Eusebius (H.E. III, 25)[1]) in Anspruch genommen und endlich das zuerst von Cotelerius (patr. apost. opp. I, 197) aus einem Cod. Reg. num. 1789 herausgegebene Fragment: *περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων*[2]) herbeigezogen werden könnte (Zahn, Forschungen III, 284 sqq.). Der Sache nach käme dann dieser Titel (wobei die andere LA. des Nicetas als auf Verwechslung mit dem bekannteren Constitutionen-Octateuch beruhend zu erklären wäre) mit dem Titel bei Elias Cret. überein, nur dass dieser den Specialtitel eines Buches, jener den Namen des Gesamtwerkes nännten. — Mehr Wahrscheinlichkeit aber hat die Annahme, dass der späte Commentator ohne genaue Kenntnis der Quelle Gregors seine Angabe einfach aus der Erwägung heraus machte, dass ein apostolisches Wort, wenn nicht im Kanon nachweisbar, nur in den Constitutionen gesucht werden könne. Demnach muss diese Angabe des Nicetas ganz ausser betracht bleiben.

Die grösste Schwierigkeit macht aber Leontius, weil bei ihm in den verschiedenen Handschriften sich die stärksten Variationen des Titels finden[3]). V und R bieten je zwei, H und K je ein Fragment.

---

1) Der Plural *διδαχαί* findet sich ausserdem in dem sog. Verzeichnis der 60 Bücher und bei Niceph. Call. H.E. II, 46; dagegen haben Athan. ep. fest. 39, Stich. Niceph., Zonaras, Blastares den Singular. Von Lateinern nennt der Verf. von de aleatoribus die Schrift doctrinae, Rufin in der Übersetzung des Eusebius (!) doctrina.

2) cf. Grabe Spicil. I, 54; Hilgenfeld, N.T. extr. can. IV, 81.

3) Leider war es mir nicht möglich, über mehr als 4 von den 10 bekannten Handschriften des Werkes nähere Kunde zu erlangen. Es sind dies 1) Vat. graec. 1236 chart. Saec. XV (V) abgedruckt bei Lequien, Joh. Damasc. opp. II (1712); 2) Vat. graec. 1553 Saec. XII—XIII (K) abgedruckt bei Mai, script. vet. nova coll. I und VII (1825. 1833); 3) Cod. Rupef., jetzt Phillipps 1450 membr. Saec. XII (R), woraus Lequien l. c. nach Mitteilungen Harduins sehr ungenügende Fragmente bekannt gemacht hatte. Da sich die Handschrift jetzt auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin befindet, war es mir möglich, dieselbe am 18. Juli 1891 selbst einzusehen; 4) Cod. Hieros.

Bei V lautet der Titel einmal: *ἐκ τῆς διδασκαλίας πέτρου*, das andere mal nur *τοῦ πέτρου*. — R dagegen hat an jener Stelle *ἐκ τῆς*[1] *τοῦ ἁγίου πέτρου*, an der zweiten dagegen *ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου πέτρου διδασκαλίας*. — H hat nun aber dort *ἐκ τοῦ διδασκάλου πέτρου* und K hat hier die bedeutsame Variante: *ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου πέτρου ἀλεξανδρείας διδασκαλίας*. Ist dieser Codex hiermit im Rechte, dann hätten freilich die Fragmente mit dem Kerygma Petri so wenig wie mit der doctrina Petri des Origenes das mindeste gemein; sie würden der Literatur des vierten Jahrhunderts zugehören! Man kann sich nun dieses Zeugen sehr leicht entledigen, indem man darauf hinweist, dass nicht viel vorher in der nämlichen Handschrift (Mai p. 85) ein Fragment mit der Überschrift: *τοῦ ἁγίου πέτρου ἐπισκόπου ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ μὴ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος* voraufgeht, aus dem das *ἀλεξανδρείας* sehr wohl in unser Fragm. eingedrungen sein könnte. Aber abgesehen davon, dass dann noch eine genauere Conformation zu erwarten wäre, ist die Sache darum nicht so einfach zu nehmen, weil die LA. von K unterstützt wird durch diejenige in H, welche, wenn man sie nicht auch als einen sinnlosen Schreibfehler beiseite schieben will, jedenfalls auf einen anderen Petrus als den Apostel führt. Nun wird aber Petrus von Alexandrien — darunter kann nur der in der Verfolgung des Maximinus 311 als Märtyrer gestorbene erste alexandrinische Bischof dieses Namens gemeint sein, von dem ein *λόγος περὶ μετανοίας* in 14 canones und Fragmente dogmatischen Inhaltes erhalten sind, eine *διδασκαλία* freilich nirgends bezeugt ist — von Eusebius (H.E. VIII, 13, 7) *αὐτῆς ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, θεῖόν τι χρῆμα διδασκάλων τῆς ἐν χριστῷ θεοσεβείας* genannt; Philippus von Sida führt ihn in seiner berühmten Liste der alexandrinischen Katecheten (bei Dodwell, Dissert. in Iren. Oxon. 1689 p. 48) mit auf und in dem Martyrium von Anast.

S. Sepulchr. 15 Saec. XI (H), dessen Kenntnis ich den freundlichen Mitteilungen des Herrn Dr. Achelis verdanke. — Die angewendeten Siegel sind die von Loofs eingeführten.

1) Dieses *τῆς* ist wie meist in den mit roter Tinte geschriebenen Titeln dieser Handschrift abgekürzt und über *ἐκ* gestellt. Daher erklärt sich wohl die Auslassung desselben bei Cotelerius, der in einer Note zu Apost. Const. III, 13 (ed. Cler. 1698 I, 285) den Text des Fragmentes zuerst griechisch herausgab unter dem Titel: *ἐκ τοῦ ἁγίου πέτρου*.

Bibl. (bei MPG 18, 460) heisst er doctor dulcissimus. Es wird sich zunächst fragen, ob die Art der Citation bei Greg. Naz. nicht auch auf einen anderen Petrus als den Apostel führt. Wo dieser bei ihm erwähnt ist, ist ihm entweder ein Attributum ornans gegeben wie *ὁ τιμιώτατος τῶν μαθητῶν* (ed. Maur. I, 372), *μαθητῶν ἄκρος* (II, 791), *τὸ τῆς ἐκκλησίας ἔρισμα* (I, 235) u. a., oder er erscheint in Begleitung anderer Apostel oder doch sonst durch den Zusammenhang irgendwie näher bestimmt. Ausser ihm kommt noch Petrus II. von Alexandrien, der Nachfolger des Athanasius, bei Greg. Naz. vor und zwar wird dieser charakterisiert als *ὁ νέος πέτρος* (I, 620), *αὐτὸς ὁ βραβεὺς τῶν ποιμένων* (II, 719), während er II, 727 durch die ganze Situation der Schilderung bestimmt ist. Endlich findet sich *πέτρῳ* allein in der Überschrift der epist. 242 (II, 196). Sonst sind unsere beiden Stellen die einzigen, wo *πέτρος* absolut und ohne jede Näherbestimmung im Zusammenhange vorkommt. Dies macht es möglich, an einen anderen als den Apostel zu denken, aber doch auch grade wieder unwahrscheinlich, da eben ein solcher näher hätte bezeichnet werden müssen. Das Praedicat *θαυμασιώτατα* besagt nichts, da es ebensowohl von kanonischen als von kirchlichen Schriften gebraucht werden kann. Aus *πού* freilich ist zu schliessen, dass Gregor frei citiert, und dabei wäre es möglich, dass ihm selbst momentan die Bedeutung des „Petrus" unklar gewesen wäre. Elias Cret. denkt wohl, wie Nicetas bestimmt, an den Apostel; wenn die Schrift nur den Titel *διδασκαλία πέτρου* führte, war dies auch in späterer Zeit kaum anders möglich. — So gewinnen wir denn von hier aus keinen sicheren Anhaltspunkt, ebensowenig aus der Vergleichung der spärlichen und z. T. angezweifelten Fragmente des Petr. Alex., welche sich bei Gallandi Bd. IV, dann bei Routh, Rel. sacr. IV und bei MPG Bd. 18 zusammengestellt finden (cf. Gass in RE^2 11, 543 sqq. und WBright in Smith Dict. IV, 334). Sowohl die Canones als die dogmatischen Fragmente bewegen sich in ganz anderen Gebieten, so dass dieser Mangel an Übereinstimmung nicht befremden kann.

So müssen wir uns von dieser einleitenden Erörterung zur Betrachtung der Fragmente selbst wenden, ohne eine feste Stellung bezüglich der Autorfrage gewonnen zu haben, — mit der Hoffnung, in ihnen selbst neue Gesichtspunkte zur Lösung des Problems zu finden.

XIV.

a) Greg. Naz. ep. 20 ad Caes. fratrem (II, 19): κάμνουσα γὰρ ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ ⟨φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ πέτρος⟩.

b) id. or. 17, c. 5 (I, 321): κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ.

Dazu Elias Cret. (MPG 36, 395): ⟨τὸ δ' ἐξῆς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ πέτρου κεῖται·⟩ κάμνουσα ⟨γάρ φησι⟩ ψυχὴ ⟨τουτέστι κακοπαθοῦσά τε καὶ τοῖς περιστατικοῖς σφιγγομένη⟩ ἐγγίζει μᾶλλον θεῷ.

„Eine bedrückte Seele ist Gott nahe."

Dies ist ein schönes, kerniges Dictum, dem sich das Wort des an solchen Sprüchen überhaupt reichen Ignatius vergleichen lässt (ad Smyrn. 4, 2): ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ. Ähnlich ist der von Didym. (in Ps. 88, 8) und Origenes (Hom. in Jes. 20, 3) als Herrenspruch aus schriftlicher Quelle angeführte Satz: ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας[1]. Der Ausdruck κάμνουσα ψυχή erinnert an Herm. Mand. VIII, 10; κάμνοντας ψυχῇ, doch kann daraus nicht im geringsten ein Abhängigkeitsverhältnis gefolgert werden. Der Spruch würde in das K.P. wohl passen, seine Stelle aber wäre ihm kaum anzuweisen, da jeder Zusammenhang fehlt. — Andrerseits gewinnt derselbe einen sehr passenden Hintergrund, wenn man sich denselben — ähnlich wie bei Ignatius — im Munde des die schwerste Verfolgungszeit leidend miterlebenden alexandrinischen Bischofs denkt[2].

1) Vergl. Resch, Agrapha, T. u. U. V, 4 p. 98, 142, auch 439.

2) Zahn sucht (Gesch. d. Kan. II, 2, 2 p. 830 A. 1) den Spruch aus einer Situation im Leben des Petrus zu erklären und wird durch den Zusammenhang in or. 17 auf Mt. 14, 30 geführt: τὸ τοῦ πέτρου πάσχουσιν ἐπικαλεσαμένου τὴν σωτηρίαν ἐν τῷ μέλλειν καταδύεσθαι καὶ μᾶλλόν τι προσχωροῦσι θεῷ διὰ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸν εὐεργέτην οἰκειοῦνται διὰ τῆς θλίψεως, ἐπειδὴ κάμνουσα κτλ., καὶ τὸ χρῄζειν ἐπιστρέφει πρὸς τὸν δοῦναι δυνάμενον. Da nun Greg. Naz. auch an der anderen Stelle nach dem Citat fortfährt: καὶ παντὶ διαφυγόντι κίνδυνον πλείων οἰκείωσις περὶ τὸν περισώσαντα, so glaubt er diesen Satz zu dem Citat hinzunehmen zu müssen. Doch der einzige Anklang des Wortes οἰκειοῦσθαι, der in dem Sprachgebrauch Gregors begründet ist, berechtigt hierzu nicht; ebensogut könnte man den kurzen Satz, der an der anderen Stelle folgt, hinzuziehen. In Wirklichkeit beweist einer gegen den anderen und Elias Cret. spricht gegen beide, da er nur bis θεῷ erklärt. Damit fällt aber auch die Beziehung auf Mt. 14, 30, wozu auch der Ausdruck κάμνειν nicht recht passt.

XV.[1]

a) Leontius, ἱερά (Lequien II, 475: litt. ε, titl. 8 [V]; R fol. 167: litt. ε, titl. 44; H fol. 284, α, 1): 〈ἐκ τῆς διδασκαλίας πέτρου·〉

πλούσιος ἐκεῖνός ἐστιν ὁ πολλοὺς ἐλεῶν καὶ ὁ κατὰ θεοῦ μίμησιν ἐπιδιδοὺς ἐξ ὧν ἔχει. θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. σύνετε δὴ πλούσιοι, ὅτι διακονεῖν ὀφείλετε λαβόντες πλείονα ὧν αὐτοὶ χρήζετε. μάθετε ὅτι ἑτέροις λείπει τὰ ὑμῖν περισσεύοντα· αἰσχύνθητε κατέχοντες τὰ ἀλλότρια. μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ καὶ οὐδεὶς ἔσται πένης.

Reich ist der, welcher sich vieler erbarmt und in Nachahmung Gottes giebt von dem, was er hat. Denn Gott hat alles allen gegeben aus den von ihm geschaffenen (Gütern). So merket denn ihr Reichen, dass ihr Dienstleistungen thun müsst, da ihr mehr empfangen habt, als ihr selbst bedürfet. Lernet, dass anderen mangelt, was ihr übrig habt; schämt euch, fremdes Gut zu behalten. Ahmt Gottes Billigkeit nach, und niemand wird mehr arm sein.

b) Greg. Naz. or. 14 (al. 16; ed. Maur. I, 274): 〈ἵνα μὴ ἀκούωμεν πέτρου λέγοντος·〉 αἰσχύνθητε οἱ κατέχοντες τὰ ἀλλότρια καὶ μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ καὶ οὐδεὶς ἔσται πένης.

2) Über die Überschrift s. o. p. 107.

3) VH: πλούσιός ἐστιν ἐκεῖνος. 5) VH: ἐπιδοὺς.

6) πάντα πᾶσιν c. H (MPG, Hilgenfd.); παντάπασιν: V (Lequien); παντα | πᾶσιν: R. 13) RH om. τὰ.

Dies Fragment enthält eine Predigt an die Reichen, welche sich durch ihre eindringliche, knappe Art in ähnlicher Weise auszeichnet wie das vorige Fragment. Um den Inhalt desselben richtig zu würdigen und womöglich auch eine Zeitbestimmung daraus zu gewinnen, müssen wir uns in kurzen Zügen die Entwicklung vergegenwärtigen, welche die Beurteilung des irdischen Gutes in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche genommen hat.

Bei Jesus Christus, dem Herren, finden wir — nach übereinstimmenden Zeugnissen — die Stellung, dass er zwar die grosse Gefahr, die der Reichtum dem Menschen bringt, indem er ihn in irdische Sorgen verwickelt und von himmlischen abzieht,

1) Vergl. dazu auch Resch, l. c. p. 131.

durchschauend, darauf dringt, nicht sowohl irdische als himmlische Schätze zu sammeln (Mt. 6, 19 sqq.), und dass er insofern grössere Empfänglichkeit bei den Armen voraussetzt (Mt. 11, 5; cf. 19, 23 sqq.), dass er aber dabei doch nur die Gesinnung im Auge hat [1]). In dieser Bahn gehen auch die apostolischen Aussagen weiter. Bei Paulus ergiebt es sich schon als eine Consequenz seines Principes 1. Cor. 7, 20 (cf. Röm. 14, 14), dass er das irdische Gut als solches nicht verwerfen und von dem Bekehrten nicht etwa ein Abthun desselben fordern kann; ja 1. Cor. 13, 3 stellt er ausdrücklich den Unwert einer solchen Entäusserung an sich fest. Dabei fordert er freilich eine völlige innerliche Loslösung vom Besitze (1. Cor. 7, 31), indem er wiederholt den geringen Wert alles irdischen Gutes den πνευματικά gegenüber betont [2]). Die gleiche Anschauung bieten die Pastoral-Briefe (besonders 1. Tim. 6, 17 sqq.) und der Hebraeer-Brief. Auch Johannes, der im Evang. gar nicht auf diese Frage kommt (so wenig wie 1. u. 2. Petr. und Judas, ein Zeichen, dass sie für viele Gemeinden ohne Bedeutung war), zeigt doch — abgesehen davon, dass er das Wunder zu Cana erzählt, welches allem Enkratismus ins Gesicht schlägt — in den Briefen die gleiche Auffassung: er verwirft I, 2, 16 die ἀλαζονία τοῦ βίου, d. h. das Grossthun mit dem Vermögen und fordert nur thätige Hilfe

1) Wenn Mt. 5, 3 τῷ πνεύματι im Munde des Herren nicht ursprünglich sein sollte, so ist doch damit die richtige Exegese seines Gedankens gegeben (cf. 11, 25). Wie es Christo nur auf die Gesinnung ankommt, zeigt Mc. 12, 41 sqq. — Mt. 19, 21 ist als seelsorgerliche Massregel in einem einzelnen Falle zu betrachten, ähnlich Mc. 6, 8 sqq., was an die Apostel speciell gerichtet ist. Auch aus Mt. 13, 44. 46 ist nicht die Forderung des Verzichtes auf irdischen Besitz abzuleiten. Ja Mt. 26, 10 sqq.; Mc. 14, 6 sq.; Joh. 12, 7 sq. billigt der Herr — gegen seiner Jünger Ansicht — sogar eine Art religiös motivierter Verschwendung.

2) Röm. 15, 27; 1. Cor. 9, 11; 2. Cor. 6, 10; Philem. 19. Besonders wichtig ist die Collektenangelegenheit, bei welcher sich zeigt, dass Paulus den Besitz der Gemeinden resp. ihrer einzelnen Glieder, vollkommen anerkennt; er verwahrt sich dagegen, dass die Collekte den Corinthern ihr Vermögen entziehen solle (2. Cor. 8, 13 sqq.) und will nur freie Liebesthätigkeit, die er allerdings durch mannigfache Motive anzustacheln sucht (1. Cor. 16, 1 sqq.). Geiz und Wucher verwirft er natürlich (Col. 3, 6; Eph. 5, 3. 5; cf. 1. Tim. 3, 4. 9), ebenso wie er das lieblose Verhalten der Reichen bei den Agapen tadelt (1. Cor. 11, 21). Immer aber setzt er Privatbesitz als zurechtbestehend voraus (2. Thess. 3, 12; Eph. 4, 28; Gal. 6, 6).

gegenüber den Armen (I, 3, 17) und reisenden Brüdern (III, 5 sqq.). Ebensowenig ist in der Apok. ein Wesensunterschied zwischen Armen und Reichen an sich gemacht, wenn sie zusammen als Ausdruck der Gesamtheit der Tieranbeter erscheinen (13, 16), während es allerdings 2, 9 scheint, als sei gegenüber dem geistlich zu verstehenden πλούσιοσ (cf. 3, 17) die πτωχεῖα neben θλίψισ Moment besonderen göttlichen Wohlgefallens. — Diese letztere Anschauung — über deren Gründe und Herkunft aus missverstandenen Herrenworten unter Einwirkung dualistischer Zeitanschauungen hier nicht gehandelt werden kann — findet sich dann in der That bei Jacobus, welcher die Reichen als solche — innerhalb wie ausserhalb der Gemeinde — als schlechte behandelt (1, 10; 2, 1—7; 5, 1—6); und besonders bei Lukas, der sowohl im Evang. ganz eigentümliche Züge dieser Art eingetragen hat[1]), als noch vielmehr in der Apostelgeschichte ein — von der Darstellung seiner Quellen noch deutlich zu scheidendes — Bild der Urgemeinde nach seinem Ideal gezeichnet hat.[2]) Diese Tendenz ist dann in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die herrschende: τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡσ ἀλλότρια ἡγεῖσθαι ist eine der Hauptforderungen des sog. II. Clem.-Briefes (c. 5, 6); ist ja doch das Verlassen der παροικία τοῦ κόσμου (cf. I. Clem. inscr.) der wesentliche Wille Gottes an den Christen; daher die ἐγκράτεια seine Haupttugend (4, 3); die ἄδικοι sind die πλουτοῦντεσ, die Knechte Gottes sind in Dürftigkeit (20, 1). Ebenso steht es bei Hermas. In seiner ersten Similitudo macht

1) So schon in der Kindheitsgeschichte die Züge der Ärmlichkeit, die bei Mt. ganz fehlen, (2, 7); die Verschärfung des Gebotes an die Jünger (9, 3; cf. 10, 4; 22, 35); die Verstärkung der Seligpreisung der Armen (τῷ πνεύματι fehlt) durch ein Wehe über die Reichen schlechthin (6, 20. 24; cf. 16, 19—31), wo keine sittlichen Züge eingetragen werden dürfen. 12, 16 sqq.; 1, 53. — 4, 18; 7, 22 = Mt. 11, 5 — 14, 12 sq. — μαμωνᾶ τῆσ ἀδικίασ (16, 9. 11) — dann besonders die Verallgemeinerung der Vorschrift 18, 22 = Mt. 19, 21 in Luk. 12, 33, cf. 14, 33, womit dann gradezu communistische Gedanken zusammenhängen 3, 11; 19, 8 sq.; dazu in 8, 3 eine positive Illustration aus Jesu eigenem Leben in seinem Jüngerkreis. — 12, 14 sq. dagegen hält sich auf der sonstigen Linie der Polemik gegen Ungenügsamkeit.

2) cf. 2, 44 sq.; 4, 32. 34 sq.; — dagegen 4, 36 sq.; 5, 1—11; 6, 1 und für die antiochenische Gemeinde 11, 29; — dazu 19, 19 die Verbrennung der Bücher mit der wohlgefällig berichteten Angabe des hohen Wertes; 8, 18 sqq. die Zurückweisung Simons und seines Geldes.

er es an dem Bilde eines Fremdlings klar, der in fremdem Lande keinen Besitz erwerben darf, weil er immer gewärtig sein muss, von dem Herren des Landes (mag hier an den römischen Kaiser oder besser an den Teufel gedacht sein) ausgewiesen zu werden, weil er dessen Gesetzen nicht gehorchen kann und will. Alle irdischen Güter sind ἀλλότρια (3), und ἀλλοτρίων ἅπτεσθαι und ἐπιθυμεῖν ist verboten (11 — wohl Anspielung auf das 10. Gebot); darum ist die ἐγκράτεια eine der wichtigsten Tugenden (Mand. VIII, 3), die πολυτέλεια τοῦ πλούτου eine der schlimmsten Sünden (ibid. XII, 2, 1).[1] Die Reichen können zwar πιστοί sein, aber dies besagt für Hermas nicht mehr als für uns der Christenname, der auch Namenschristen umfasst; seine Formel ist πιστοὶ — πλουτήσαντες δὲ (Sim. VIII, 9, 1; Mand. X, 1, 4). Solche Reiche vergleicht er Disteln und Dornen (Sim. IX, 20, 1). Ja die Reichen, die γαμιῶντες ἐν τῷ πλούτῳ αὐτῶν (Vis. I, 1, 8; III, 9, 6), sind schlimmer noch als die ἐμπεφυρμένοι πραγματείαις πολλαῖς, weil sie mit den Heiden liebäugelnd (Sim. VIII, 9, 1), sich von der christlichen Bruderschaft absondern, um durch die Bettelei nicht behelligt zu werden (IX, 20, 1). Zwar giebt es für sie noch eine kurze Bussfrist; aber es ist schwer für sie umzukehren, und — wie Hermas an sich selbst erfahren hat — nur wenn der Herr ihnen ihren Reichtum beschneidet, ist wirklich Rettung denkbar (Vis. III, 6, 5 sq.). — Aber so bestimmt diese Sätze lauten, so hat doch ebenderselbe Hermas einen Ansatz dazu gemacht, eine ganz andersartige Beurteilung des Reichtums zu gewinnen. Zwar, der Reiche ist unfruchtbar an sich: davon geht Sim. II: „von der Ulme und dem Weinstock" aus; aber er hat in seinem Reichtum ein Mittel, durch Unterstützung des Armen dessen fürbittende Kraft für sich zu gewinnen. Es kommt also für ihn nur darauf an, diese Bedeutung des irdischen Gutes zu erkennen: μακάριοι οἱ ἔχοντες καὶ συνιέντες ὅτι παρὰ τοῦ κυρίου πλουτίζονται (Sim. II, 10); εἰς τοῦτο γὰρ ἐπλούτισεν ὑμᾶς ὁ δεσπότης, ἵνα ταύτας τὰς διακονίας τελέσητε αὐτῷ (Sim. I, 9).[2] — Mit

1) So erscheinen auch οἱ πλουτοῦντες καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότες in der Petrus-Apok. (§ 30) mitten unter Sündern allerschlimmster Art und furchtbar bestraft.

2) Diesen Gedanken parallel laufend, aber von weit untergeordnetem ethischen Werte sind die Betrachtungen, die Hermas Vis. III, 9, 2—6 produciert: Überfluss an Speisen schadet dem Körper ebenso wie Mangel

diesen Gedanken hat Hermas durchgeschlagen; das zeigt die bald darauf erfolgende Ausscheidung alles erklärten Enkratismus aus der Kirche, wobei allerdings der Gegensatz des in jener Gedankenreihe zum Durchbruch kommenden monarchischen Gottesbegriffes gegen den mit dem Enkratismus notwendig verbundenen Dualismus wesentlich mitgewirkt haben mag (Tatian). Das Hauptmotiv war aber doch wohl die immer stärker sich vordrängende Verweltlichung des Christentums. — Das zeigt sich am deutlichsten bei der ein halbes Jahrhundert später in Clemens' Alex. Schrift *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* unternommenen Erneuerung des Versuches, systematisch eine andere Stellung zum irdischen Gute zu gewinnen. Clem. Al. erklärt hier das irdische Gut ausdrücklich als ein *ἀδιάφορον* (c. 15). Zwar nennt er es — das mag eine Nachwirkung der anderen Auffassung sein — ein *ἀλλότριον*, aber in ganz anderem Sinne, nämlich als ein nicht das eigenste Ich des Menschen angehendes, seine sittliche Person nicht berührendes — opp. *τὸ πνεῦμα* als *τὸ ἴδιον* c. 19, cf. 37. Darum tadelt er es ausdrücklich, dasselbe wegzuwerfen (c. 12; 27)[1], indem er es ablehnt, dass der Arme an sich Gotte wohlgefälliger sei als der Reiche (c. 12), und darauf hinweist, dass der Reiche oft von Gott in seine Lage hineingeboren sei (c. 26). Vielmehr sucht er den Reichtum nicht nur als sehr nützlich (c. 14: *χρήματα χρήσιμα . . . καὶ εἰς χρῆσιν τοῖς ἀνθρώποις ὑπὸ τοῦ θεοῦ παρεσκευασμένα*), sondern sogar in gewisser Weise als notwendig zur Erfüllung der Herrengebote (c. 13) zu erweisen. Abgesehen von dieser letzten rhetorisch überschwänglichen Wendung und manchen Einzelheiten seiner Ausführung steht Clemens hiermit materiell ganz auf dem schon von dem Herren selbst eingenommenen Standpunkt, die Beurteilung nicht nach sachlichen, dinglichen, sondern nach den ethischen Massstäben der inneren persönlichen Beteiligung zu vollziehen (cf. Matth. 15, 11

daran; darum ist ein Ausgleich nötig, auch im Interesse der Reichen, — ein so trivialer Gedanke, dass Hermas selbst sich gedrungen fühlt, einen Ausblick auf das jüngste Gericht beizufügen.

1) Sehr hübsch ist diese Anschauung zum Ausdruck gebracht in der von Zahn, Act. Joh. p. 285 den leucianischen Joh.-Acten zugewiesenen Legende von den zwei ihr ganzes Vermögen in Gestalt zweier Edelsteine zertrümmernden Schülern des Philosophen Kraton, denen der Apostel energisch entgegentritt.

= Mc. 7, 15), der freilich bald von der Christenheit teilweise aufgegeben worden war. Formell aber unterscheidet sich die Position des Clemens von jener originalen so sehr, wie der naive Ausdruck ursprünglich religiöser Anschauung von einer mit polemischen und politischen Rücksichten gebildeten Theorie. Vor allem jener anderen strengen, wenn auch nicht ursprünglich altchristlichen Betrachtungsweise gegenüber zeigt sich die starke Verweltlichung des Gedankens darin, dass aus der ganzen Ausführung des Clemens sich als leitender Zweckgedanke der Wunsch ergiebt, den Reichen den Beitritt zur christlichen Gemeinde zu erleichtern, indem er ihnen zunächst zeigt, dass sie als solche nicht an ihrem Heile zu verzweifeln brauchen (3—26), und sodann, wie sie es nun anfangen müssen, um dasselbe zu erreichen (27—41). Dabei stösst uns vor allem die gewaltsame Umdeutung der Herrenworte ab (c. 11: Mc. 10. 21 = *τὰ δόγματα περὶ χρημάτων ἐξορίσαι τῆσ ψυχῆσ*), wobei er sogar den Jüngern eine Ahnung dieses bildlichen Verständnisses insinuiert (c. 20), und dann am Schluss die Ausführungen über die bei Menschen zu suchende Hilfe (c. 41), was freilich nur eine Fortbildung der Gedanken des Hermas ist.

Dies sind die wichtigsten Momente der in Frage stehenden Entwicklung. Lässt sich daraufhin nun unser Fragment geschichtlich einreihen? — Eine Theorie über den Reichtum im Sinne des Clemens enthält dasselbe freilich nicht. Aber mehrere Züge in der Anschauung desselben führen darauf, es später als Hermas anzusetzen. Zunächst kommt da in Betracht der Begriff *ἀλλότριον*, welcher hier im Unterschiede von der älteren Betrachtungsweise (Lk. 16, 12; Act. 7, 6; Hebr. 11, 9; II. Clem. 5, 6. Herm. Sim. I, 3; 11) und von der philosophischen des Clem. Al. das dem Bruder gehörige Gut bezeichnet, was Act. 4, 32 durch verneintes *ἴδιοσ* ausgedrückt ist (cf. 1. Cor. 11, 21; Did. 4, 8; Barn. 19, 8; cf. 1. Clem. 2, 6). Damit hängt zusammen, dass in *λαβόντεσ* das irdische Gut als Gottesgabe erscheint. Endlich setzt der erste Satz fast den Gedanken des Clem. Al. voraus, dass zu geistlichem Reichtum auch ein gewisses Mass von irdischen Gütern gehört. Wer nichts hat, kann nicht *ἐλεᾶν* (d. h. thätiges Erbarmen üben) und darum auch nicht *πλούσιοσ* (im geistlichen Verstande) sein. Auch im Vergleich mit anderen Schriften ergiebt sich diese Posteriorität. Die Mahnung, Gott

nachzuahmen, findet sich in gleicher Hinsicht Eph. 5, 1; bemerkenswert aber ist der Unterschied in der Begründung: hier die Liebe Gottes in Christo, die specifisch religiöse Betrachtungsweise, in unserem Fragment die natürliche der Vernunft zugängliche Erweisung der göttlichen *ἰσότης*, eine starke Abschwächung der intensiv christlichen Anschauung, die sich viel deutlicher noch im Brief an Diognet (c. 10) erhalten hat, welcher sich überhaupt durch ursprüngliche religiöse Wärme und wunderbar tiefe Erfassung sowohl der johanneischen als auch der paulinischen Gedanken auszeichnet [1]). Auch wenn wir die ersten beiden Sätze unseres Fragmentes vergleichen mit dem Gedanken Herm. Mand. II, 4, der ebenso Did. 1, 5 und daraus verkürzt Ap. Const. VII, 1 wiederkehrt: *πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων* (*χαρισμάτων* Did.), so machen jene mehr den Eindruck einer Paraphrase. Der Eindruck wird verstärkt, wenn wir hinzunehmen, dass in unserem Fragment dabei von Überfluss die Rede ist, während sich sonst durch die ganze ältere Literatur, besonders in Verbindung mit dem vorigen Gedanken, der Satz hindurchzieht: *ἐκ τῶν κόπων σου ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι* (Herm. Mand. II, 4), cf. *οὕτως κοπιῶντας* Act. 20, 35; Eph. 4, 28 oder *ἐξ οἰκείων πόνων* Ap. Const. VII, 1; cf. Ap. K.O. 12 (*ἐκ τοῦ ἱδρῶτός σου καὶ ἐκ τοῦ πόνου τῶν χειρῶν σου* cf. Ap. Const. [= Didasc.] V, 1 u. ö.) oder *ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου* (Did. 4, 6; Barn. 19, 10; Ap. K.O. 13; Aphr. Hom. XIX p. 315) zu geben. Durch alle diese mannigfachen Variationen geht derselbe an die Zustände der altchristlichen Gemeinden erinnernde Ton, während unser Fragment auf die Zeiten der Einbürgerung des Christentums in der Welt hinweist. — Aus der Übereinstimmung aller dieser Beobachtungen, die jede für sich allerdings nichts beweisen würden, scheint es sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu ergeben, dass dies Fragment später ist als zum wenigsten der Hirte des Hermas, ja vielleicht von diesem teilweise abhängig [2]). Ist dies aber richtig, so kann aller-

1) Umgekehrt ist die Vorstellung des *ἀπομιμεῖσθαι θεόν* bei Clem. Al., quis div. salv. 32, wo es von dem empfangenden ausgesagt ist mit Rückbeziehung auf Mt. 25, 34 sqq. — Ohne diese specielle Beziehung findet sich *μιμηταὶ θεοῦ* auch Ign. ad Eph. 1, 1; ad Trall. 1.

2) Die Kenntnis und Benutzung des Hirten des Hermas ist c. 300 in Alexandrien bei einem dortigen Katecheten selbstverständlich. cf. Athan.

dings die Didascalia Petri, welcher es angehört, kaum noch mit dem Kerygma Petri, welches deutlich seine Priorität zu Hermas erkennen liess, identificiert werden. Da die Theorie des Clem. Al. nicht als Voraussetzung des Fragmentes zu erweisen ist, so bliebe immer noch die Möglichkeit, an eine vororigenianische Schrift unter dem Namen des Apostels Petrus zu denken, deren Charakter im Unterschied von dem Kerygma Petri (d. h. der Darstellung der Missionspredigt) nach dem Inhalt des Fragmentes in Übereinstimmung mit dem Titel *διδασκαλία* als derjenige innergemeindlicher Belehrung bestimmt werden könnte, — im Unterschied von den späteren Didascalien freilich mehr moralischen als kirchenrechtlichen Inhaltes. Wenn man aber die Stelle des Origenes, wo er von doctrina Petri spricht, wie oben wahrscheinlich gemacht worden ist, auf das Kerygma Petri zu beziehen hat, so nötigt nichts, bei dem zweiten Jahrhundert stehen zu bleiben. Was man dafür anführen könnte, der Gebrauch des Wortes *διακονεῖν* in dem ursprünglichen Sinne von jeder christlichen Liebesthätigkeit (woraus sich erst später der amtliche Begriff entwickelt), verschlägt nichts, da dieser Gebrauch sich noch über Hermas hinaus bis in späte Zeit erhält[1]). Eine Theorie nach Art des Clem. Al. aber ist in einem solchen kurzen, sichtlich einer praktisch abgezweckten Rede angehörenden Fragmente nicht zu erwarten. Dazu kommt endlich, dass wir in den wenigen erhaltenen Fragmenten des Petrus Alex., an den nun nur noch gedacht werden kann, in dem 12. Canon seiner epist. canonica (MPG 18, 500) eine ähnliche Wertung des Reichtums und analoge sittliche Anschauungen finden: Das irdische Gut ist ein geeignetes Mittel sich von heidnischen Belästigungen loszukaufen. Man wählt von zwei Übeln das kleinere, wenn man, statt es auf

ep. 39, wo der Pastor zu den nicht kanonischen, aber für den katechetischen Unterricht ausgezeichneten Büchern gezählt wird. — Auf den Gebrauch des Hermas von *συνίημι* (Sim. II, 7; 10) wird auch das *σύνετε* zurückgehen, ohne dass man auf den andersartigen Gebrauch in Ps. 40 (41), 2 zurückzugreifen brauchte.

1) Absolut wie hier findet sich *διακονεῖν* noch 1. Petr. 4, 11; in gleicher Bedeutung mit Dat. Obj. Rom. 15, 25; Heb. 6, 10. Ebenso steht *διακονία* meist von freiwilliger Wohlthätigkeit (1. Cor. 16, 15; Ap. 2, 19), besonders von der Collecte für die jerusalemische Gemeinde Act. 11, 29; Röm. 15, 31; 2. Cor. 8, 4; 9, 1. 12 sq.. — Aus späterer Zeit Herm. Mand. II, 6; Sim. I, 9; II, 7; — Act. Joh. Proch. 150, 6.

die Möglichkeit der Verläugnung ankommen zu lassen, den Verlust des Geldes auf sich nimmt und durch dessen freiwillige Hingabe ein Bekenntnis seines Gottesdienstes ablegt. — Nach alledem scheint die von Leontius cod. K (cf. H) dargereichte Zuweisung der Fragmente an Petr. Alex. auch mit inneren Gründen bestätigt zu sein, wenn auch zugegeben werden muss, dass dies Urteil sich wesentlich auf subjektive Beobachtungen stützt, aus denen sich eine Evidenz nicht erzielen lässt.

XVI.

Leontius ἱερά (Lequien II, 336: litt. *α*, titl. 12 [V]; R fol. 236: litt. *π*, titl. 27; K: litt. *α*, titl. 11 [Mai VII p. 96[1]]): ⟨*ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου πέτρου* [*ἀλεξανδρείας*] *διδασκαλίας·*⟩

τάλας ἐγὼ· οὐδὲ ἐμνήσθην, ὅτι ὁ θεὸς νοῦν ὁρᾷ καὶ ψυχῆς ἐπιτηρεῖ φωνήν. συνέγνων εἰς ἁμαρτίαν πρὸς ἐμαυτὸν λέγων· ἐλεήμων ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ ἀνέξεταί μου, καὶ μὴ πληγεὶς παραχρῆμα οὐκ ἐπανσάμην, ἀλλὰ μᾶλλον κατεφρόνησα συγγνώμης καὶ ἐδαπάνησα θεοῦ μακροθυμίαν.

Ich Unglückseliger! ich bedachte nicht einmal, dass Gott die Gesinnung anschaut und auf die Stimme der Seele achtet. Ich willigte in die Sünde, indem ich zu mir sprach: Gott ist ja barmherzig und wird sich meiner annehmen. Und da ich nicht alsbald geschlagen ward, so hörte ich nicht auf, sondern verachtete mehr und mehr die Verzeihung und missbrauchte Gottes Langmut.

2) über die Überschrift s. o. p. 107.

6 sq.) K: *ἐπιτηρεῖ* st. *ὁρᾷ* und st. *ἐπιτηρεῖ*: *ἀκούει*, wohl Correktur, weil letzteres zu *φωνή* zu gehören schien.

6) *συνέγνων — λέγων* c. RK: V (Lequien, Hilgfd.) *συνεργῶν ὁ ἐχθρὸς πρὸς ἁμαρτίαν πρὸς ἐμαυτὸν λέγει.*

9) *μου* c. VRK: Hilgenfeld conjiciert in Verbindung mit der vorigen LA. richtig *σου*, aber grade dass V auch *μου* hat, ist der stärkste Beweis für die Ursprünglichkeit der von uns bevorzugten LA. von RK.

10) *οὐκ* c. RK (MPG, Hilgfd.): *οὐ* Lequien (nach V oder Druckfehler?).

Wenn man bei diesem Fragment an den Apostel Petrus denkt, so ergiebt sich von selbst die Verleugnungsgeschichte

1) Hieraus entnommen findet sich das Fragm. auch unter den Werken des Petr. Alex. bei Routh, Rel. sacr.[2] IV, 82 und bei MPG 18 p. 522.

als der natürliche geschichtliche Hintergrund desselben[1]). Eine derartige Selbstanklage im Munde des Apostelfürsten hat auch an sich nichts befremdliches zu einer Zeit, wo man die so hoch gefeierten Patriarchen grossenteils ihre Testamente mit dem Bekenntnis einer der schwersten Sünden anheben liess, um daran Warnung und Vermahnung zu knüpfen. Ein solcher didaktischer Zweck ist auch wohl in unserem Fragmente vorhanden; sieht man sich dasselbe aber einmal näher an, so findet man, dass es zu der vorausgesetzten Situation eigentlich gar nicht passt. Schon τάλας ist bei einem Rückblick auf die Verleugnung befremdlich, zumal es das törichte seines Handelns ist, was der Redende im folgenden beklagt. Und was soll die Bezugnahme auf Gottes herzenkündigende Allwissenheit bei der Verleugnung Petri, die doch gewisslich eine Sünde offenbarster That war? Endlich wäre eine derartige psychologische Reflexion, wie sie hier der Redende anstellt, so wenig sie zu den evangelischen Berichten jener Geschichte passt, so ungeschickt als möglich, da dadurch die halb unbewusste Schwachheitssünde, welche erst beim Hahnenschrei dem Jünger in ihrer ganzen furchtbaren Grösse aufgeht, als mit bewusster Überlegung geschehen dargestellt und dadurch ungeheuer verschärft worden wäre. So ist auch bei diesem Fragment kein Grund an den Apostel Petrus zu denken und, wenn wir bei dem vorigen es für wahrscheinlich befunden haben, dass es Petrus von Alexandrien angehörte, so werden wir auch hier keinen Anstand nehmen, es diesem zuzueignen. Freilich fehlt uns dann jede geschichtliche Beziehung, aber wir verlieren damit nichts, als was wir selbst erst an das Fragment herangetragen haben. Auch Vermutungen sind kaum fruchtbar, da wir von Petrus Alex. selbst zu wenig wissen und auch gar nicht ahnen können, ob er dies von sich ausgesagt, oder einem anderen in den Mund gelegt hat. — Zu grunde liegt dem Fragment wohl die Stelle Sirach 5, 4 sqq.: *μὴ εἴπῃς· ἥμαρτον, καὶ τί μοι ἐγένετο; ὁ γὰρ κύριός ἐστι μακρόθυμος. περὶ ἐξιλασμοῦ μὴ ἄφοβος γίνου προσθεῖναι ἁμαρτίαν ἐφ' ἁμαρτίαις, καὶ μὴ εἴπῃς· ὁ οἰκτιρμὸς αὐτοῦ πολύς· τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν μου ἐξιλάσεται. ἔλεος γὰρ καὶ*

1) Bei dieser Auffassung will Zahn (Gesch. des Kan. II, 2, 2 p. 830 A. 1) auch den Namen der Magd, welche Petrus zur Verleugnung veranlasste, Ballila (Caesarius Dial. III, 178 bei Gallandi VI, 134) dem K.P. zusprechen

ὀργὴ παρ' αὐτῷ (c. Al. Ephr.: Vat. αὐτοῦ) καὶ ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καταπαύσει ὁ θυμὸς αὐτοῦ. Von dieser ATlichen Stelle unterscheidet es sich aber einmal dadurch, dass alle Gedanken in die Rede des betreffenden hineingenommen sind, — wenn wir annehmen dürfen, dass der Sprechende mit sich selbst exemplificiert, eine sehr wirkungsvolle Art der Ermahnung; — zum andern aber dadurch, dass der Ausblick auf die ὀργή wegbleibt, und als der Gipfel der Sünde der Missbrauch der göttlichen Langmut erscheint, durch welche die Menschen sich zur Busse leiten lassen sollten (Röm. 2. 4) — gewiss ein echt christlicher Gedanke. Vergl. dazu Herm. Sim. IX, 32, 5: clementiam eius calcare nolite; ähnlich spricht Tert. de pudic. 10 von „de patientia ludere". Man kann auch Ps. Sal. III, 4 zum Vergleiche heranziehen: οὐκ ὀλιγωρήσει δίκαιος παιδευόμενος ὑπὸ κυρίου; ausführlich wird die παιδεία des Gerechten Ps. Sal. XIII behandelt und in feiner Weise von der καταστροφὴ τῶν ἁμαρτωλῶν unterschieden. — Auffallend ist die Construktion von συγγινώσκειν mit εἰς. Vielleicht darf man dabei auch nicht so, wie wir in unserer Übersetzung gethan, das Moment des Willens betonen, sondern nach συγγνῶναι ἑαυτῷ (was hier durch πρὸς ἐμαυτόν bei λέγων ersetzt wäre) συγγινώσκειν von dem sich bewusst sein (εἰς in Hinsicht auf etwas) fassen und übersetzen: „ich gestand die Sündhaftigkeit meines Thuns ein, eben damit dass ich zu mir sprach". Dies hätte den Vorteil, dass man dann συγγνώμη im folgenden in derselben Bedeutung fassen könnte: „ich verachtete meine bessere Einsicht". Doch lässt sich der Sprachgebrauch nicht belegen. Noch seltsamer wird die Auffassung, wenn man die LA. des Vat. bevorzugt, wo von einer synergistischen Thätigkeit des Teufels (dieser muss unter dem ἐχθρός verstanden werden cf. Lk. 10, 19; Mt. 13, 39) die Rede ist; doch auch diese Vorstellung ist alt, sie findet sich z. B. Test. XII patr., Dan c. 1: τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ ζήλου καὶ τῆς ἀλαζονείας ἔλεγέ μοι· καίγε σὺ υἱὸς αὐτοῦ. καὶ ἐν τῶν πνευμάτων τοῦ βελίαρ συνήργει μοι λέγων· λαβὲ τὸ ξίφος τοῦτο καὶ ἐν αὐτῷ ἄνελε τὸν Ἰωσὴφ καὶ ἀγαπήσει σε ὁ πατήρ σου ἀποθανόντος αὐτοῦ. Hier zeigt sich noch deutlich die Herkunft derselben aus Gen. 3. Wie dieselbe an unserer Stelle eingedrungen ist, ist schwer zu erklären, und aus diesem Grunde könnte man glauben sie vorziehen zu müssen, wenn nicht das gewichtige

Zeugnis zweier älterer Handschriften und das μου im Vat. selber die andere LA. unanfechtbar machten. Wahrscheinlich stammt jene von einem Schreiber, dem diese Vorstellung geläufig war, während er mit dem schwierigen συνέγνων εἰσ nichts anzufangen wusste.

So hat diese Erörterung der Fragmente die aus der Tradition nicht mit absoluter Sicherheit zu erweisende Annahme, dass dieselben einer Schrift des alexandrinischen Bischofs Petrus († 311) angehörten, durch innere Wahrscheinlichkeit ziemlich zur Evidenz erhoben. Von dieser Schrift können wir freilich weiter nichts aussagen, als dass sie den Titel διδασκαλία führte [1]), moralischen Inhaltes war und im 4. Jahrhundert Gregor von Nazianz, im 6. dem vielbelesenen Leontius bekannt war, und später noch dem Commentator Gregors, Elias von Creta [2]). Es wäre sehr interessant noch weitere Spuren von derselben aufzufinden [3]).

Vielleicht ist eine solche in dem folgenden Fragment zu suchen.

---

1) Man könnte eben um dieses Titels willen an der von uns vorgeschlagenen Combination Anstoss nehmen und es für ein zu seltsames Spiel des Zufalles erklären, wenn es in Alexandrien neben einer διδασκαλία πέτρου ἀποστόλου, die jedenfalls noch um 230 mit Achtung gelesen wurde, seit c. 300 eine διδασκαλία πέτρου ἐπισκόπου gegeben hätte, die sich ebenfalls hohen Ansehens erfreute. Aber von einem Nebeneinander ist gar nicht die Rede, da eben die eine nur bis c. 230 nachweisbar ist, die andere nicht vor c. 300 verfasst sein kann. Diese 70 Jahre bilden aber grade die Zeit, wo mit einer energischen Abgrenzung des Kanons ein grosser Teil des alten Schrifttums beiseite gelegt und damit der Vergessenheit und dem Verderben preisgegeben wurde, so dass sich hier wie zu keiner anderen Zeit das Verschwinden des Alten und Auftauchen von Neuem leicht erklärt.

2) Elias Cret. nahm teil an dem 2. Conc. von Nicaea 787; — wegen der Berufungen auf Basilius ἐλάχιστος und Gregorius (1. Hälfte des 10. Jahrh.) wird jedoch die Echtheit des ihm zugeschriebenen Commentars bezweifelt und derselbe in das 11. Jahrh. gesetzt, cf. Edm. Venables in Smith Dict. II, 88.

3) Angemerkt sei nur, dass wenn man die Zugehörigkeit der Fragmente der Didascalia zum K.P. festhalten will, sich dadurch an der Geschichte desselben im Orient, wie sie oben dargelegt ist, nichts ändern würde. Die Cappadocier waren bekanntlich fleissige Benutzer des Origenes, und ebenso gehört Leontius zu den Origenisten Palaestinas, gegen welche sich Justinians Edikt vom J. 543 richtete. Es würde sich alsdann nur ergeben, dass Origenes einen viel ergiebigeren Gebrauch von dem K.P. gemacht hätte, als man nach seinen Auslassungen darüber für wahrscheinlich halten sollte.

XVII.[1])

Oecum. comm. ad Jacob. V, 16 (opp. II, 478): ⟨*καὶ γίνεται ἐν ἡμῖν τὸ τοῦ μακαρίου πέτρου*⟩ *εἷς οἰκοδομῶν καὶ εἷς καθαιρῶν οὐδὲν ὠφέλησεν ἢ κόπους.*

„Wenn einer aufbaut und einer niederreisst, so schafft das nichts als Mühen."

Dieser Spruch, dessen Zugehörigkeit zu einer bekannten Schrift in keiner Weise angedeutet ist, findet sich Jes. Sir. 31, 28: *εἷς οἰκοδομῶν καὶ εἷς καθαιρῶν τί ὠφέλησεν* (Al.: Vat. *ὠφέλησαν*) *πλεῖον ἢ κόπους*; und zwar in einer Reihe ganz gleichartiger Sentenzen, sodass seine Ursprünglichkeit an dieser Stelle verbürgt ist. Dass er aber von Oecumenius als Petruswort citiert wird, kann auf verschiedene Weise erklärt werden. Einmal kann es einfache Verwechslung sein, wie solche bei späteren Schriftstellern vielfach vorkommt, hier noch unterstützt durch den Begriff der *οἰκοδομή* im 1. Petr.-Br. Sodann könnte man daran denken, dass die alttestamentlichen Apokryphen vielfach unter und nach den deutero-kanonischen Schriften des N.T.s standen (Iren. nach Eus. H.E. V, 8; cf. V, 26; Clem. Alex. nach Eus. H.E. VI, 13, 6 und noch Athan. ep. fest. 39). Waren hier — wie z. B. bei dem Archetypus der jüngeren Barnabashandschriften — einige Blätter ausgefallen, so konnte es kommen, dass sich Jesus Sirach titellos an die Petrusschriften anschloss und versehentlich auch unter diesem Namen citiert wurde. Doch mit diesen beiden Fällen darf nur gerechnet werden, wenn alle anderen Erklärungen versagen. Bei der hohen Wertschätzung der alttestamentlichen Chokmaliteratur in der alten Kirche sowohl der nachapostolischen wie der altkatholischen Zeit — welche sich in den häufigen Citaten aus derselben bekundet und begründet ist in einer gewissen Geistesverwandtschaft der alten Christenheit mit jener trotz der Fülle edeler Religiosität und Lebensweisheit doch nicht über eine gewisse Utilitätsmoral hinauskommenden Richtung des gesetzlichen Judentums der griechischen Zeit — ist es ganz natürlich, dass auch ganze Sätze einfach von dort übernommen wurden. So mag auch unser Fragment in einer christlichen Schrift unter

1) cf. Resch, Agrapha p. 440. Mit welcher Begründung hier *εἷς ὁ οἰκοδομῶν* und *εἷς ὁ καθαιρῶν* gelesen wird, ist nicht gesagt.

dem Namen des Petrus gestanden haben. Wir können dabei an das Kerygma resp. die Doctrina des Origenes denken [1]). Da aber deren Kenntnis, wenn nicht durch Origenes vermittelt, in so später Zeit nicht mehr sehr wahrscheinlich ist, ebensowenig wie die vieler anderer Pseudopetrinen und Pseudepigraphen der älteren Zeit überhaupt, so liegt es nahe, auch hier an die Didascalia des Petrus von Alexandrien zu denken, welche, wie wir sahen, grade in späterer Zeit mehrfach benutzt worden zu sein scheint. Hierfür lassen sich denn auch mehrere Gründe geltend machen. Auch die anderen drei Fragmente waren teilweise nur mit *τοῦ πέτρου* citiert (XIV, a; XV, b; XVI cod. V); dabei lässt *μακάριος* grade an einen Märtyrer denken, während man für den Apostel nach der Sitte jener Zeit einen volltönenderen Titel erwarten sollte. In Kürze und Praecision ist der Satz dem in Fragm. XIV ähnlich, und die Benutzung der Schrift Jesus Sirachs war schon in Fragm. XVI ersichtlich. Nach alledem kann man wohl die Zusammengehörigkeit dieses Fragmentes mit den vorigen drei als sehr wahrscheinlich behaupten.

§ 8.

Paulusworte.

Clem. Alex. citiert in Verbindung mit dem Kerygma Petri zwei Paulusworte, welche aber, wie wir sahen (s. o. p. 14 sq.) dem Kerygma Petri selbst nicht angehört haben. Weil sie jedoch unter dessen Fragmente aufgenommen zu werden pflegen, wollen auch wir sie der Vollständigkeit halber hier kurz besprechen.

1) Unter Voraussetzung dieser Annahme hat Zahn (Gesch. des Kan. II, 2, 2 p. 827 A. 1) durch eine geistvolle Combination mit Gal. 2, 18 auch für diesen Spruch eine geschichtliche Situation zu gewinnen gesucht und behauptet, das K.P. habe auch Reminiscenzen des Petrus an die Antiochiascene enthalten. Aber auch abgesehen von der Unsicherheit der Voraussetzung, ist diese Combination unwahrscheinlich; die der ganzen nachapostolischen Auffassung vom Apostolat, wie sie Luk. und unser K.P. vertreten, so widersprechende Episode wird von der ältesten Christenheit völlig ignoriert, bis der gnostische Kampf oder richtiger Marcions antijudaistische Polemik auch die Grosskirche nötigte, apologetisch dazu Stellung zu nehmen (Tert. adv. Marc. IV, 3; V, 3; — Iren. adv. haer. III, 12, 15; — Cypr. ep. LXXI, 3, überall mit polemischen Spitzen gegen verschiedene Seiten, sonst aber lieber übergangen).

XVIII.

Clem. Al. Strom. VI, 5, 42 sq.: *δηλώσει πρὸς τῷ πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων παῦλος·*

λάβετε καὶ τὰς ἑλληνικὰς βίβλους· ἐπίγνωτε σίβυλλαν ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· καὶ τὸν ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσονσι τῷ χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ.

Nehmet auch die griechischen Bücher zur Hand: erkennt, wie die Sibylle einen Gott und, was künftig sein wird, offenbart; und nehmt den Hystaspes vor und lest, und ihr werdet finden, dass hier noch mit weit schärferem Fernblick und weit deutlicher vom Sohne Gottes geschrieben steht; und wie viele Könige gegen den Messias Aufruhr machen werden, aus Hass gegen ihn und die, welche seinen Namen tragen, und seine Gläubigen; und von seiner Leidensgeduld und seiner Zukunft.

Dies Fragment enthält eine interessante Ausdehnung der Quellen des Weissagungsbeweises über den ATlichen Schriftenkreis hinaus, dessen Erwähnung im vorigen durch *καί* vorausgesetzt ist, auf die vermeintlich heidnischen Prophezeiungen der Sibylle und des Hystaspes. Die Erwähnung der Sibylle gehört zu den ältesten christlichen (cf. Herm. Vis. II, 4, 1; Just. Ap. I, 20, 44; Athen. suppl. 30; Theoph. ad Autol. II, 36), womit aber nicht gesagt ist, dass unserem Verfasser schon ein christliches Werk vorlag. Vielmehr scheint die Inhaltsangabe: „Monotheismus und Zukünftiges" in ihrer Unbestimmtheit auf ein jüdisches Machwerk hinzuweisen, deren wir ja einige unter dem Namen der Sibylle kennen. Die Christen nahmen diese anfangs in gutem Glauben auf, und fanden genug darin, was sie ihren Zwecken dienstbar machen konnten. Erst später, als man, die Art der Weissagung immer mehr verkennend, alle Einzelheiten der christlichen Geschichte und Theologie handgreiflich darin nachweisen zu müssen glaubte, schritt man dazu fort, selbst zu corrigieren und zu producieren, und nahm dann diese eigenen Fabricate mit einer uns jetzt unverständlichen Naïvetät als überkommen hin.

Schwieriger ist die Frage nach dem Ursprung bezüglich des Hystaspes, einem dem Vater des Darius, Schüler Zoroasters und der Brahmanen[1]) untergeschobenen Buche, welches nur noch Just. Ap. I, 20; 44 und Lact. inst. div. VII, 15; 18 erwähnt ist. Aus der letztgenannten Stelle scheint hervorzugehen, dass das Buch nicht christlichen Ursprunges war[2]). Damit streitet aber unser Fragment, welches behauptet, dass Hystaspes weit leuchtender und deutlicher (scl. nicht als das Alte Testament, wohl aber als die jüdische Sibylle) von dem Sohne Gottes u. s. w. gehandelt habe. Das führt auf den Unterschied zwischen einer jüdischen Sibylle und dem christlichen Hystaspes. Man wird auch den Notizen unseres Fragmentes nicht gerecht, wenn man darin nur jüdische Messiaserwartungen findet. Um dies mit der Stelle bei Lactantius auszugleichen, werden wir daher annehmen müssen, dass eine jüdische Schrift, wie in so vielen Fällen, christliche Interpolationen erhielt. Dies wird auch wahrscheinlich durch die Angabe des Inhaltes der Weissagung, wenn man dabei voraussetzen darf, dass das Referat sich genau an den Ausdruck in der Schrift hält. Als Inhalt wird nämlich ausser der Beschreibung des Gottessohnes genauer bezeichnet, dass viele Könige dem Messias mit Waffengewalt Widerstand leisten werden. Das ist nicht der christliche Ausdruck für das Leiden Christi und seiner Gläubigen, sondern entspricht der jüdischen Vorstellung eines weltlichen Messiasreiches, das die widerstrebenden Mächte sich unterwerfen sollte. Auch die Bezeichnung der Anhänger des Messias als *οἱ φοροῦντες τὸ ὄνομα αὐτοῦ* dürfte jüdisch sein, obwohl sie sehr bald in den christlichen Sprachschatz hinübergenommen wurde. Dagegen ist wohl christlich das, wenn auch in jüdischen Schriften vorkommende, so doch hier an sich überflüssige und nur als specifisch christliche Bezeichnung zu erklärende *τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ*, wovon nur zweifelhaft ist, ob es neben jenem zu *μισοῦντες* oder für sich zu *γεγραμμένον* gehört (im Sinne von discipuli eius Asc. Jes. 3). Noch deutlicher erweist sich die Hand des christlichen Überarbeiters in *ὑπομονήν* und *παρουσίαν αὐτοῦ*. Je nachdem man *τοὺς πιστοὺς*

1) Ammianus Marcellinus XXIII, 6 (saec. IV) und Agathias VI, 24 (c. 594).

2) Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II p. 808 sq., wo man auch das ganze Material trefflich zusammengestellt findet.

αὐτοῦ verschieden bezieht, wird man ὑπομονή vom Leiden Christi oder von dem seiner Gläubigen verstehen; παρουσία ist jedenfalls der zweite Advent Christi. Dies stimmt zu der ersten Aussage nur, sofern eben der christliche Redaktor die παράταξις auf das Leiden Christi umdeutete, was jedoch kaum ursprünglich ist. — Das ganze Fragment mit seiner Berufung auf heidnische Prophetie gehört wohl keiner sehr frühen Zeit an: es mag etwa gleichzeitig mit Justin sein. Es giebt sich, wie wir sahen, äusserlich nicht als Teil des K.P.; auch innerlich stimmt es nicht wohl zu demselben. Zwar sind die Propheten, von deren Büchern Fragm. IX handelt und die Fragm. X schlechtweg als γραφή bezeichnet, nicht genannt; aber es scheint unzweifelhaft, dass damit nur die jüdischen heiligen Schriften gemeint sein können, die von Anfang an in der christlichen Gemeinde als göttliche recipiert waren. Dies sind οἱ προφῆται; damit ist heidnische Prophetie, wenigstens in der Gleichstellung, wie sie unser Fragment bietet, ausgeschlossen; denn, wenn auch das K.P. Judentum und Heidentum dem Christentum gegenüber ziemlich auf eine Stufe stellt, so gilt das, wie wir sahen, eben doch nur von dem damaligen in Menschensatzungen wandelnden, abergläubigen Judentum, nicht von der göttlichen Offenbarung in demselben. Was für einer Schrift unser Fragment angehört, ist schwer zu sagen, da Clem. Alex. keinen Titel angiebt; es mögen die berühmten πράξεις παύλου gewesen sein (Zahn, Gesch. des Kan. II, 2, 2 p. 879), vielleicht aber auch ein κήρυγμα παύλου.

XIX.

Clem. Al. Strom. VI, 5, 43: ⟨εἶτα ἐνὶ λόγῳ πυνθάνεται ἡμῶν⟩ ὅλος δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, τίνος; οὐχὶ τοῦ θεοῦ;

Die ganze Welt und was darinnen ist, wessen ist es? ist es nicht Gottes?

Dieses unmittelbar auf das vorige folgende Citat gehört wohl derselben Schrift an. In einfacher und klarer Weise ist hier die monotheistische Auffassung der absoluten Weltbeherrschung Gottes ausgesprochen. Gnostischer Einfluss ist nicht zu spüren; es hält sich ganz in der Bahn der allgemeinen christlichen Denkweise. Sonst ist dem Fragmentchen nicht viel zu entnehmen, man müsste denn darin eine polemische Spitze gegen die jüdische

Trennung reiner und unreiner Tiere u. s. w. finden wollen (cf. 1. Cor. 10, 26). Mit Sicherheit lässt sich aber auch dieses nicht behaupten, da der Zusammenhang ganz fehlt.

§ 9.

Praedicatio Pauli.

XX.

Pseudo-Cyprian, de rebaptismate c. 17 (Hartel, III, 90): *Est autem adulterini huius, immo internecini baptismatis, si qui alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber, qui inscribitur* Paulli praedicatio, *in quo libro contra omnes scripturas et* de peccato proprio confitentem *invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et* ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum, *item* cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum *quod in evangelio nullo est scriptum, et post tanta tempora* Petrum et Paulum *post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem postremo* in Urbe *quasi tunc* primum invicem sibi esse cognitos et quaedam alia *huiuscemodi absurde ac turpiter conficta, quae omnia in illum librum invenies congesta.*

4) Rigaltius conj. Petri. 11) Rigaltius om. cogitationem et.

„Christus legt ein Bekenntnis seiner Sünden ab";
„er wird von seiner Mutter fast widerwillig zur Übernahme der Johannistaufe angetrieben";
„bei seiner Taufe zeigt sich Feuer über dem Wasser";
„Petrus und Paulus lernten sich zu Rom kennen";
„und anderes mehr".

In diesem Fragment liegt wirklich ein Citat aus einer Praedicatio Pauli vor[1]), welche der Verfasser des Tractates de rebaptis-

1) Zahn (Gesch. d. Kan. II, 2, 2 p. 881) hält diese für identisch mit den *πράξεις παύλου*, unter welchen Titel er überhaupt sehr viele verschiedene Überlieferungen zusammenfasst, gedeckt durch die hohe Stichenzahl (3560) im Catal. Clar. Die Vereinigung ist aber doch sehr zweifelhaft und das Urteil Ps.Cypr.'s über die Praed. Pauli schliesst den Gedanken an die berühmten Paulusacten fast aus.

mate bei den Sektierern, gegen welche er kämpft, in Gebrauch fand. Dass dieselbe auch von ihnen verfasst sei, ist wohl eine übereifrige Behauptung des Polemikers. Was für eine Sekte es war, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, da die als Kennzeichen angegebene Feuertaufe, d. h. eine wohl durch mechanische Künste bewirkte Feuererscheinung bei jeder Taufe auf Grund der sinnlich verstandenen Stelle Matth. 3, 11 (cf. Luk. 3, 16) nirgends bezeugt ist [1]). Ein Analogon dazu ist die Feuerzeichnung der Ohren bei einigen Gnostikern, von der schon Heracleon (Clem. Al. exc. e proph. 25) spricht, und die Hippolyt speciell den Carpocratianern vorwirft (Refut. VII, 32), wobei er auch von *τέχναι μαγικαί* spricht (cf. Epiph. Haer. 27, 3 und 7); von magischen Künsten des Anaxilaus ist sonst besonders bei den Marcosiern die Rede (Iren. I, 13, 1 sq.), aber I, 21, wo Iren. ausführlich deren mannigfache Taufriten beschreibt, schweigt er von solcher Feuertaufe. Sollte vielleicht an die Anthropiani bei Cypr. ep. 73, c. 4 gedacht werden können?

Hinsichtlich des Inhaltes der Schrift sind zweierlei Stoffe zu unterscheiden, evangelische und apostolische Geschichte, jene wohl in Paulusreden gehörig, diese als historische Einkleidung anzusehen. Beide stehen, wie der Verfasser von de rebaptismate bemerkt, im Gegensatz zur kanonischen Überlieferung [2]), lassen sich aber alle aus der ausserkanonischen Tradition in gewisser Weise belegen.

Zu der evangelischen Taufgeschichte ist das Hebr.-Evang. heranzuziehen, worin es nach Hieronymus adv. Pelag. III, 2 hiess:

1) Auch die Feuertaufe in dem gnostischen Ritual der Pistis Sophia und der Bücher Jeû ist etwas anderes, als die hier gemeinte. Wir können uns allerdings von beiden keine rechte Vorstellung machen. Handelt es sich aber bei der von Pseudocyprian bekämpften Sekte um eine Feuererscheinung bei der Wassertaufe, so ist die Feuertaufe nach den koptischen Schriften ein von der Wassertaufe getrennter, auf diese folgender Act, bei welchem allerdings auch zunächst eine magische Feuererscheinung („ein Zeichen in dem Feuer dieses duftenden Räucherwerkes") von Bedeutung ist, das Hauptmoment aber die Besiegelung auf der Stirn ist. Vergl. Codex Brucianus P. 64 sq. Texte und Unters. VIII, 1. 2 S. 202 und dazu S. 505 sqq.

2) Der Verfasser hat mehrfach den Inhalt dieser kanonischen Überlieferung zwischen die das Kerygma Pauli beschreibenden Sätze eingeschoben und so grosse Verwirrung bezüglich des Inhaltes desselben angerichtet. Das verschiedenartige ist oben durch die Schrift kenntlich gemacht.

„Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est.“ Es ist wohl anzunehmen, dass der Verfasser der Praedicatio Pauli dies Evangelium benutzt hat. Dabei fasste er das letzte Wort Jesu, welches ursprünglich gewiss nur seine Demut hervorheben sollte, als Sündenbekenntnis, während die anfängliche Ablehnung der Aufforderung der Verwandten (cf. Joh. 7, 1 sqq.) als ein „paene invitus compulsus est“ sich darstellte — wenn nicht etwa der Verfasser sich ganz an das Hebr.-Evang. anschloss und jene Verschärfungen als böswillige Missdeutungen seinem Bestreiter zur Last fallen.

Die Feuererscheinung bei der Taufe ferner ist nach Epiph. Haer. XXX, 13 berichtet in dem Evangelium der gnostischen Ebioniten, welches von dem Hebr.-Evang. zu unterscheiden und wahrscheinlich mit dem Evangelium secundum duodecim (apostolos)[1] zu kombinieren ist. Da Hieronymus (l. c.) von seinem Hebr.-Evang. sagt, es heisse secundum apostolos, so liegt es nahe, auch die erste Erzählung über die Taufe dem Ebioniten-Evangelium zuzuweisen. Jedoch abgesehen davon, dass Hieronymus dies sonst nicht zu kennen scheint, lässt der Text des Ebion.-Evang. bei Epiph. (l. c.): *τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος, ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου* kaum Raum für eine derartige Erzählung, welche zu berichten Epiphanius auch schwerlich

1) So nach Hier. adv. Pel. III, 2; — Orig. hom. I in Luk. stellt es mit gnostisierenden Evangelien zusammen und ihm folgend Ambros. comm. in Luk. prooem.; — Hier. comm. super Matth. prooem.; — Philippus Sidetes, Fragm. e Cod. Barocc. cf. T. u. U. V, 2. 169; — Theophylakt in Evang. Luk. prooem. — Der Titel schwankt sehr; es lassen sich 3 Hauptformen unterscheiden: *εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς δώδεκα* (*τῶν δώδεκα*) Philippus und Theoph. — evangelium juxta duodecim apostolos (duodecim apostolorum) Rufin in der Übers. des Origenes; Ambros. und Hier. comm. in Matth. — endlich evangelium apostolorum Hier. adv. Pel. III, 2. — Da, wie man wohl annehmen darf, die beiden Griechen auf das Original des Origenes zurückgehen, so wird die erste Fassung *εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς δώδεκα* die ursprüngliche sein. Die Lateiner setzten dann apostolos hinzu und Hier. endlich liess duodecim einmal ganz ausfallen, — eine Entwicklung, welche ebenso wichtig für die Geschichte des Apostelbegriffs als beachtenswert für den Titel der Didache ist, bei welchem man nunmehr nicht *δώδεκα*, sondern eher *ἀποστόλων* als späteren Zusatz beanstanden wird.

unterlassen haben würde. Der Irrtum des Hieronymus kann daher nur den Titel secundum apostolos betreffen. Da es aber unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser der Praedicatio Pauli unmittelbar hintereinander aus zwei verschiedenen Hebraeer-Evangelien geschöpft haben sollte, so wird man annehmen dürfen, dass sich die Feuererscheinung bei Jesu Taufe auch in dem eigentlichen Hebr.-Evang. fand, umsomehr als das gnostische Ebion.-Evang. wohl auf jenem ruht.

Die Feuererscheinung bei der Taufe Jesu ist mehrfach bezeugt, in zwei verschiedenen Variationen [1]): Nach dem Ebion.-Evang. stellt sie sich dar als eine himmlische Lichterscheinung nach dem Aufsteigen Jesu aus dem Wasser, welche die Gegenwart Gottes versinnbildet (cf. Juvencus, hist. evang. I, 391: surgenti manifesta Dei praesentia claret; — die syrische Tradition bei Severus Alex. de ritibus bapt. p. 24: quo tempore adscendit ab aquis, sol inclinavit radios suos. — Petrus Comestor, hist. evang. c. 134). Im Unterschiede hiervon hat Justin eine Tradition, dass bei dem Herabsteigen Jesu ins Wasser im Wasser ein Licht aufgeleuchtet sei, was nur die göttliche Herrlichkeit Jesu selbst darstellen kann (Dial. 88: *καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ*; — zum Ausdruck vergl. 8 no 2; 61 no 10; ep. Clem. ad Jac. 7; Iren. I, 7, 1; Lk. 12, 49) [2]). Hierzu sind zu vergleichen: cod. Sangerm. (g^1): lumen magnum fulgebat de aqua, und cod. Vercell. (a): lumen ingens circumfulsit de aqua (circum leitet hier schon zu der anderen Vorstellung über: *περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα* Evang.-Ebion.). Mit diesen Handschriften der alten lateinischen Übersetzung bestimmt unser Fragment die Zeit allgemein: cum Iesus baptizaretur. Daher ist die Frage, welchem Traditionszweig es angehört, nicht genau zu entscheiden. Der Ausdruck super aquam esse visum (cf. Ephr. Syr. ev. conc. exp. p. 43: lumine super aquas exorto) führt aber auf die erst-

1) Vergl. hierzu Resch, Agrapha, Texte und Unters. V, 4, 357 sqq.; 465 sq.; — Usener, relig.-geschichtl. Untersuchungen 1: das Weihnachtsfest (Bonn 1889) p. 59 sqq.

2) Parallel hierzu ist die Erzählung des Protevang. Jak. c. 19 (Tischendorf p. 36 sq.), wonach unmittelbar vor der Geburt Jesu in der Höhle ein grosses Licht aufgeleuchtet sei. Auch hierbei zeigt sich die Fortentwicklung der christlichen Verkündigung, welche Bedeutung und Züge, die ursprünglich der Taufgeschichte eigneten, auf die Geburtsgeschichte zurücktrug.

genannte Auffassung, so dass sich die Abhängigkeit vom Hebr.-Evang. durchaus bestätigt. Eine dritte zwischen den beiden genannten stehende Darstellung geben Ephr. Syr. (Hymn. XIV, 48 und I. 18) und die Taufliturgie des Severus p. 88, welche die Lichterscheinung ebenso deutlich nach dem Aufsteigen setzen als sie dieselbe eng mit der Person Jesu verknüpfen.

Die weitere Angabe betrifft die Wirksamkeit des Apostels Paulus, der darnach erst zu Rom mit Petrus in Berührung gekommen sein soll. Das streitet allerdings mit der in der luk. A.G. fixierten, meist verbreiteten und durch die paulinischen Briefe als allein geschichtlich bestätigten Tradition eines mehrmaligen Zusammentreffens des Paulus mit Petrus zu Jerusalem und Antiochien. Jedoch könnte grade der Galaterbrief Anlass zu der abweichenden Tradition gegeben haben, sofern Petrus hier nur 2, 7 sq., wo von ihm als einem entfernten gesprochen wird, Petrus; sonst, wo von einem Verkehr zwischen Paulus und ihm die Rede ist, immer Kephas genannt wird, unter welchem Namen man ja frühzeitig im Unterschied von Petrus teils einen anderen der Zwölf-Jünger (Apost. Kirchenordnung), teils einen der 70 Jünger verstand. Übrigens fragt es sich, ob die Praedicatio Pauli die Begegnung zwischen Petrus und Paulus zu Rom wirklich als erstes Ersehen darstellte, oder nur in der Weise der Acta Petri et Pauli c. 24 sq. (Lipsius p. 189, cf. Martyr. Petri et Pauli c. 3 p. 121 sq.), wo von früheren Begegnungen nichts gesagt ist, diese aber auch nicht ausgeschlossen sind.

§ 10.

Praedicatio (?) Petri et Pauli.

XXI.

Lact. instit. div. IV, 21. *Futura aperuit illis omnia quae Petrus et Paulus Romae praedicaverunt et* ea praedicatio *in memoriam* scripta *permansit, in qua* cum multa alia mira, tum etiam hoc futurum esse dixerunt ut post breve tempus immitteret deus regem, qui expugnaret Iudaeos et civitates eorum solo adaequaret, ipsos autem fame sitique confectos obsideret; tum fore ut corporibus suorum vescerentur et consumerent se invicem;

postremo ut capti venirent in manus hostium et in conspectu suo vexari acerbissime conjuges suas cernerent, violari ac prostitui virgines, diripi pueros, allidi parvulos, omnia denique igni ferroque vastari, captivos in perpetuum terris suis exterminari eo quod exultaverint super amantissimum et probatissimum Dei filium.

„Ausser vielem anderen wunderbaren predigten Petrus und Paulus zu Rom: Gott werde nach kurzer Zeit einen König senden, welcher die Juden mit Vernichtungskrieg überziehen, ihre Städte dem Erdboden gleichmachen, und sie selbst belagern würde, indem er sie durch Hunger und Durst aufriebe. Dann würden sie sich von den Leibern der ihrigen nähren und sich unter einander aufzehren; endlich würden sie gefangen in der Feinde Hände kommen und sehen müssen, wie vor ihren Augen ihre Weiber auf das bitterste misshandelt, ihre Jungfrauen verletzt und geschändet, die Knaben zerfleischt, die Säuglinge (an Felsen) zerschellt würden; endlich würde alles mit Feuer und Schwert verwüstet, und sie als Gefangene auf ewig aus ihrem Lande verbannt werden, darum dass sie (höhnisch) frohlockt hätten über den (geschmähten) geliebtesten Sohn Gottes, an welchem er Wohlgefallen hat."

Das Stück steht bei Lactantius im Zusammenhang mit dem Bericht über die Himmelfahrtsgeschichte und die auf Befehl des Herren durch die Jünger vollzogene praedicatio evangelii, welche begleitet war von bestätigenden Wundern, u. a. der prophetischen Ankündigung der Zukunft. Fasst man es als Teil einer Praedicatio Petri et Pauli, so wird vorausgesetzt, dass Lactantius mit dem Worte praedicatio den Titel der Schrift nennen wolle. Dies ist jedoch nicht nur unsicher, sondern unwahrscheinlich, da der Ausdruck durch das vorausgehende praedicaverunt an die Hand gegeben war [1]). Der Inhalt des Fragmentes ist nicht kerygmatisch, sondern apokalyptisch; denn, wenn auch nach Fragm. VII δηλοῦν τὰ μέλλοντα zum Kerygma gehört, so bezieht sich dies doch auf allgemeine eschatologische Dinge, nicht auf historische

1) Auch Zahn Gesch. d. Kan. II, 2, 2 p. 884) giebt zu, dass Lact. keinen Titel nenne, lässt sich aber durch den Ausdruck praedicatio an Ps.-Cypr. erinnern und weist daher auch unser Stück den πράξεισ παύλου zu, was hier so wenig begründet ist wie dort. Die einander stützenden und ergänzenden Beweise für die Zahnsche Construktion der Acta Pauli sind ebensoviel Gegenbeweise, sobald einer hinfällig wird.

Thatsachen, die ein einzelnes Volk betreffen: das ist eben das charakteristische der Apokalypsen. Wenn nun auch unser historisches K.P. nach Analogie der lukanischen A.G. (20, 29 sq.) apokalyptische Stellen enthalten haben könnte, und wenn auch der Judenhass dieses Fragmentes, der ohne ein Zeichen der Teilnahme in ATlicher Härte das gerechte Gericht Gottes über das verworfene Volk der Christusmörder ausmalt, der Stellung des K.P. zu dem Judenvolke ungefähr entspräche, so ist doch die Zugehörigkeit des Fragmentes zu dem K.P., welches die Zerstörung Jerusalems voraussetzt (Fragm. IX), dadurch ausgeschlossen, dass dasselbe, wenn es sich auch als vaticinium post eventum erweist, doch die historische Situation der Prophetie richtig wahrt („post breve tempus"). In was für eine Schrift dasselbe gehört, ist nicht auszumachen. Die uns erhaltenen Fragmente einer Apok. Petri sind nicht so sehr historischen als eschatologischen Inhaltes. Wir haben auch Kunde von verschiedenen Apokalypsen unter dem Namen des Paulus (Epiph. Haer. XXXVIII, 2; Aug. tract. 98 in Joh. u. a.), wie denn die alte Christenheit sehr reich an Apokalypsen gewesen sein muss.

Die sich vielfach an ATliche Stellen[1]) anlehnende Darstellung folgt der Geschichte des jüdischen Krieges, wie wir dieselbe aus Josephus kennen. Nur in dem Satz: „in perpetuum terris suis exterminari" könnte man eine Anspielung auf das Verbot Hadrians (an. 135) sehen. Dann würde die Schrift nach diesem Termin anzusetzen sein.

Die Schlussworte sind wohl eine Wiedergabe der griechischen Formel ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς (oder ἠγαπημένος[2]) ἐν ᾧ ηὐδόκησεν cf. Mt. 3, 17; 17, 5. So nahe es liegt, amantissimum dem folgenden probatissimum zu conformieren, so haben wir

---

1) Jer. 19, 9; — Jes. 13, 16; Ps. 136, 9. — Auch die Stelle Baruch 2, 3, woselbst Dt. 28, 53 aufgenommen ist, bezieht sich wohl auf den Krieg des Jahres 70. — Sehr auffallende Übereinstimmungen finden sich auch mit der Assumptio Mosis (4 a. Chr. ?) und noch mehr mit den christlichen Zusätzen zur Esra-Apokalypse (XV, 52 sqq. Fritzsche 648 sq.), wobei aber die Abhängigkeit auch auf Seiten der letzteren sein könnte.

2) Dies ist jedenfalls die nächstliegende Rückübersetzung, wennschon sich Descensus Christi ad inferos (Tischendorf, Evang. apocr. p. 394) amantissimus Dei filius als Wiedergabe von ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ (ibd. 326) findet.

doch jene spätlateinische Form für amandissimum beibehalten zu müssen geglaubt, weil diese dem griechischen Adj. verbale entspricht, mit welchem gemeinsam es in die Bedeutung des Part. perf. pass. hinüberspielt, während das folgende Part. perf. pass. das griechische Verb. finit. im Aorist wiedergiebt. Die gleiche Nebeneinanderstellung findet sich Phil. 4, 1 (Clar. Amiat. Fuld. cf. Rönsch, Itala und Vulg. p. 456): fratres mei dilectissimi et desiderantissimi. Diese lateinische Wiedergabe könnte die Ansicht derjenigen Exegeten zu bestätigen scheinen, welche in dem Artikel vor ἀγαπητόσ eine superlativische Verstärkung des Begriffs erblicken (cf. Gen. 22, 2. 16 nach der Vetus Latina bei Ambr. de Abr. I, 34; Aug. de unit. eccl. IX, 344), aber der Superlativ findet sich im lateinischen auch, wo im griechischen der Artikel fehlt (Am. 5, 11 vulg.; Phil. 4, 1 Clar. Amiat. Fuld. — andere Beispiele bei Rönsch, l. c. 415 s. v. carissimus und dilectissimus).

Hiermit sind auch die zweifelhaften Fragmente erschöpft. Die Untersuchung derselben hat im wesentlichen bestätigt, was wir in § 1 aus der Tradition erschliessen zu können glaubten. Unentschieden haben wir nur die Frage bezüglich der in § 6 zusammengestellten Fragmente lassen müssen, und auch hier mit dem Unterschied, dass die Zugehörigkeit von Fragm. XI zum K.P. als höchst wahrscheinlich, die von Fragm. XII als möglich und die von Fragm. XIII als sehr zweifelhaft bezeichnet werden musste. Die 4 Fragmente des § 7 gehören aller Wahrscheinlichkeit nach dem Bischof Petrus von Alexandrien an, und was in §§ 8—10 folgt, erweist sich auch durch innere Gründe als dem K.P. fremd. Freilich vermögen wir über die Quellen dieser Fragmente fast nichts zu sagen. Das ist schmerzlich; aber das Eingeständnis der Unzulänglichkeit unseres Wissens ist zuweilen wichtiger als unbegründete Vermutungen. Wie weit man in der Identification solcher nur fragmentarisch erhaltenen Quellen gehen will, hängt zumeist ab von dem Urteil, welches man sich über die literarische Productivität einer Zeit gebildet hat. Es mag sein, dass diese bezüglich der ersten christlichen Jahrhunderte oft überschätzt wird; aber man darf sie wohl auch nicht zu gering anschlagen. Die seltsamen Traditionsfragmente, welche sich zahlreich in späten Zeiten, die, ohne eigne Productivität, von dem Erbe der Vergangenheit lebten, finden, oft wider alles

Vermuten[1]), zeugen von einer reichen, im Meer der Vergessenheit untergegangenen literarischen Welt. — Im Interesse der Sicherheit der Resultate wird man daher stets gut thun, bei Fragmenten, welche nicht durch einen bestimmten Titel oder durch evidente Zusammenstimmung des Inhaltes als zusammengehörig gekennzeichnet sind, sein Urteil in suspenso zu lassen — wennschon mit dem Wunsche, dass die Zukunft durch reichliche Vermehrung des Materials nicht nur neuen Stoff für weitere Hypothesen, sondern auch gewisse Grundlagen für sichere Erkenntnisse gewähren möge!

1) Als ein Beispiel aus vielen seien die drei apokryphen Namen erwähnt, welche sich in zwei Minuskeln (Rom. Vat. Reg. Gr. 179 [Ac 40 P 46] Saec. XI und Ven. Marc. 11 [Ac 96 P 109] Saec. XIII vel XIV) als Zusatz zu 2 Tim. 4, 19 finden.

Excurs.

Ein Beitrag zur Chronologie des Lebens Jesu.

Bei der Zusammenstellung der auf eine Zwölfjahrtradition für das Leben Christi resp. seiner Jünger bezüglichen Angaben musste oben (S. 53 sq.) ein Fragment übergangen werden, weil dasselbe wegen der Fülle des Interessanten und Schwierigen, was es bietet, eine gesonderte Behandlung verlangt und verdient. Dasselbe entstammt einer alten Handschrift des Klosters Bobbio, dessen fleissigen Mönchen wir die Erhaltung so vieler wichtiger Quellen für die älteste Kirchengeschichte verdanken. Jetzt ist die Ambrosiana in Mailand so glücklich, die literarischen Schätze aus der Stiftung Columbans in sich zu bergen. Die betreffende Handschrift, welche in das 9. Jahrh. datiert wird, trägt dort die Signatur: H. 150. Inf. (früher 70. Lit. S) und enthält eine Sammlung chronologischer, zumeist auf die Osterberechnung zielender Schriften und Fragmente [1]). Der durch seine zahlreichen Publicationen so hochverdiente Muratori hat uns auch mit dem Inhalte dieser Handschrift bekannt gemacht in seinen Anecdota sacra Bd. III p. 109—212 (Patavii 1713), wovon sich ein Abdruck auch in Migne Patrologia Latina Tom. 129 p. 1274—1372 findet. Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass unser kleines Fragment hier völlig verborgen geblieben wäre — welcher Theologe wollte und könnte auch nur alle jene Foliobände durchwälzen! — wenn nicht der enorme Sammelfleiss eines Routh

1) Beschrieben ist die Handschrift von Reifferscheid, S.B. der Wiener Akademie 1871 p. 555 und von Br. Krusch, Studien zur christl. mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880 p. 206—209, der daraus den 84jährigen Ostercyclus ediert hat. Beide übergehen unser kleines Fragment mit Schweigen. Neuerdings hat Herr Professor Mommsen daraus Victorius Aquitanus herausgegeben.

dasselbe aufgegriffen und in seinen Reliquiae sacrae (2. Ausg. II p. 178) wieder bekannt gemacht hätte. Von hier aus ist es nun wohl hin und wieder beachtet worden (z. B. Rösch, zum Geburtsjahr Jesu, Jahrb. für deutsche Theol. XI, 1866 p. 1—48, bes. 9 sq.), aber noch nie in seiner grossen Bedeutung erkannt. Auf diese wurde erst Herr Professor Harnack aufmerksam und hatte die Güte mich mit der Untersuchung zu betrauen, freilich eine Aufgabe, die einen geschulten Chronologen erforderte, und die ich nur aufnehmen kann im Vertrauen auf die von den Herren Professoren Mommsen und Harnack mir gütigst gewährte Hilfe.

Das Fragment, welches fol. 137ᵇ steht [1]), lautet:

In commentariis uictorini inter plurima *h*ec etiam scripta reperimus inuenimus in membranis alexandi (sic!) epi qui fuit in hyerusale (sic!) *q*uod transcripsit manu sua de exemplaribus apostolorum *e*ta VIII kl iañr natus est dñs ñrt ihs χρς sulpitio et camerino consulis *e*t baptizatus est *VIII* id iañr ualeriano et asiatico coñs. passus est *X.* kl apl nerone *III* et ualerio · mesala coñss *r*esurrexit . *VIII.* kl apl coñsss (!) supra scriptis *a*scendit in celos *V* noñ maias post dies *XL.* coñss supra scriptis. iohannis baptista nascitur *VIII* kl. iul et circumciditur *kl.* iul *ad* mariam uero fol. 138ᵃ locutus est angelos (sic!) *VIII* k apl sexto iam conceptionis mense elisabeth habere dicens ex quo supputatur eodem die dñm fuisse conceptum quo et resurrexit. Amen.

---

1) Über die Verbindung, in welcher das Fragment mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden steht, kann man aus dem Abdruck bei Muratori kein sicheres Urteil gewinnen. Es scheint, als sei diese Stelle der Handschrift vom Schreiber zur Ablagerung von allerlei Miscellen benutzt worden. Voraus geht die bei Krusch l. c. 236—40 abgedruckte Ostertafel des 84jährigen Cyclus mit einem Appendix [nullum sane permaneat — dummodo omnes unanimes ipsum diem paschae in unum convenientes celebremus], welcher sich im sog. Prologus Coloniensis (Krusch p. 35) als c. 14 findet. Von diesem Stück ist unser Fragment scharf abgetrennt durch die rote Unterschrift: *explicit tractatus de ratione paschae hoc ē de duodecimo k̄ apl̄* :: Auf das Fragment folgt in roter Schrift eine Aufzählung der Wochentage: *dies dominica, dies secunda* u. s. w., dann der Brief Isidors *Domino et filio sisebuto · csidorus.* — Der obige Text ist genau nach der Handschrift mit allen Fehlern wiedergegeben auf Grund einer mir durch meinen Freund Herren cand. rev. min. Förster freundlichst besorgten Collation und zweier anderer Abschriften von den Herren Prof. Dr. Nic. Müller und Dr. Hülsen, die ich der Güte des Herren Professors Mommsen verdanke. — Die schräg gedruckten Buchstaben sind im Original rot.

Die z. T. falsch geschriebenen Consulangaben sind schon von Muratori richtig gestellt worden.

1) Geburtsjahr : Q. Sulpitio Camerino et C. Poppaeo Sabino Coss. = 9 p. Chr. n.
2) Taufjahr : Valerio Asiatico II. et M. Juno Silano Coss. = 46 p. Chr. n.
3) Todesjahr : Nerone III. et M. Valerio Messala Coss. = 58 p. Chr. n.

Drei eigenartige und scheinbar singuläre Ansätze für das Leben Jesu!

Doch so einzigartig, wie sie scheinen, sind diese Angaben nicht. Wir besitzen noch zwei Zeugnisse, welche auf das Gleiche hinauskommen, nur dass durch Abstossung einzelner Glieder das bedeutsame und auffallende verringert ist.

Auf die erste Stelle machte mich Herr Professor Mommsen gütigst aufmerksam. Sie findet sich in der Chronographie des Syncellus (ed. Dindorf p. 597) und lautet:

Jesus Christus wurde geboren *ἐν Βηθλεὲμ πόλει τῆσ Ἰουδαίασ κατὰ τὸ μγ΄ ἔτοσ τῆσ Αὐγούστου Ῥωμαίων καίσαροσ βασιλείασ ἐν ὑπατείᾳ Σουλπικίου καὶ Μαρίνου* (sic!) *καὶ Γαΐου Ποππηΐου ὡσ ἐν ἀκριβέσι καὶ παλαιοῖσ ἀντιγράφοισ φέρεται. ταῦτα οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτῶν συντετάχαμεν, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν παραδόσεων τοῦ μακαρίου ἀποστόλου καὶ ἀρχιεπισκόπου Ῥώμησ Ἱππολύτου καὶ ἱερομάρτυροσ, Ἰννιανοῦ τε τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ ..... καὶ Μαξίμου τοῦ ἁγιωτάτου μοναχοῦ καὶ φιλοσόφου, μάρτυροσ καὶ ὁμολογητοῦ καὶ μεγάλου διδασκάλου τῆσ ἐκκλησίασ.*

Hier ist zunächst zu beachten, dass die Angabe: *ὡσ ἐν ἀκριβέσι καὶ παλαιοῖσ ἀντιγράφοισ φέρεται* in gewisser Beziehung steht zu den Eingangsworten unseres Fragmentes, welches sich auf Traditionsinstanzen hohen Alters und Wertes beruft. Es will geschöpft sein aus Commentaren (?) Victorins; hierunter kann nur Victorin von Pettau († c. 304) verstanden sein, von welchem mehrere Schriften, darunter Commentare zum Evang. Matth. und zur Apokalypse, bezeugt sind. Als ein hervorragendes Glied in der Kette der Tradition ist er schon dadurch gekennzeichnet, dass von ihm berichtet wird, er sei des Griechischen besser noch als des Lateinischen mächtig gewesen [1]). Victorin

1) Hier. de vir. ill. 74: non aeque latine ut graece noverat.

selbst soll seine Angaben aus Büchern des Bischofs Alexander von Jerusalem — u. zw., wie behauptet wird, aus Pergamenten, welche dieser mit eigener Hand beschrieben habe — genommen haben. Alexander wird aber in der That als Begründer der Bibliothek von Jerusalem genannt (Eus. H.E. VI, 20). Als seine Quelle hinwiederum sind angegeben exemplaria apostolorum, d. h. Originalaufzeichnungen der Apostel, welche man für alle wichtigeren Data der Tradition vorhanden und um so länger erhalten glaubte, als man selber sich mehr und mehr von jener Zeit entfernte. Letztlich hat diese Angabe den gleichen Wert wie die Zurückführung mancher Traditionen bei den Rabbinen auf Moses oder die grosse Synagoge: es soll dadurch das höchstmögliche Alter angedeutet werden. Hat nun auch bei allen diesen Instanzen die Sage gewiss etwas mitgearbeitet (z. B. manibus suis; exemplaria apostolorum), so haben dieselben doch, wie gezeigt, einzeln und kombiniert, die grösste Wahrscheinlichkeit für sich.

Bei Syncellus sind an Stelle derselben freilich andere genannt (s. darüber unten); die *ἀκριβεῖσ καὶ παλαιοὶ ἀντίγραφοι* jedoch, welche schon in der Quelle des Syncellus erwähnt gewesen sein müssen, erinnern sehr an die exemplaria apostolorum.

Dazu kommt die Übereinstimmung in den Consulnamen, wobei auch die LA. des Syncellus: *Σουλπικίου καὶ Μαρίνου*, welche Goar und Dindorf ohne handschriftliche Grundlage in das richtigere *Σουλπικίου Καμερίνου καὶ Γαΐου Ποππαίου* umsetzen, mit der LA. unseres Fragmentes: *Sulpitio et Camerino* in offenbarem Zusammenhange steht [1]). Von grossem Werte ist es, dass Syncellus auch den Namen des zweiten Consuls nennt. In unserem Fragmente ist dieser bei dem ersten und zweiten Datum deswegen ausgefallen, weil der Doppelname des ersten in späterer Zeit, als man in den Fasten nur einfache Namen zu führen gewohnt war, als zwei Namen aufgefasst wurde. Dass aber auch die Quelle unseres Fragmentes je zwei Consuln mit vollem Namen bot, zeigt sich noch an dem dritten Datum desselben. Allerdings

1) Wahrscheinlich war schon in der gemeinsamen Vorlage das richtige *KAMAPINOY* oder *KAMMAPINOY* (oder *KAMEPINOY*) durch Dittographie der beiden ersten Buchstaben verderbt, woraus sich ebensogut die Auflösung in *KAI KAMAPINOY* nebst Abstossung der folgenden Namen, als das durch irrige Verbesserung der Dittographie entstandene *KAI MAPINOY* erklärt.

ist bei Syncellus der Name des zweiten Consuls nicht ganz richtig; die Verwechslung des C. Poppaeus Sabinus mit Cn. Pompeius findet sich aber öfter, z. B. auch als Variante Plin. hist. nat. VII, 48.

Wenn sich ferner bei Syncellus, der im übrigen die damals allgemein recipierte Ansetzung des Lebens Jesu auf 33 Jahre hat, p. 607 für das Todesjahr Christi die Bestimmung *ἐν ὑπατείᾳ Νέρωνος τὸ τρίτον καὶ Βαλερίου Μεσσάλα* findet, so ergiebt sich hier wieder deutlich die Übereinstimmung mit unserem Fragment; ja noch mehr: nur hier und bei Syncellus findet sich der zweite Consul mit diesem übrigens richtigen Doppelnamen bezeichnet, welchen Tacitus Ann. XIII, 34 belegt, während Idatius und alle anderen Messala Corvino oder nur Messala haben — ein Zeichen vorzüglicher alter Überlieferung. Dass Syncellus dieses Datum bei seiner Chronologie des Lebens Jesu aufgenommen hat, zeigt nur, dass ihm selbst die chronologischen Werte der Consulate nicht mehr klar waren[1]). — Das Taufjahr findet sich bei Syncellus nicht.

Die zweite Stelle findet sich bei Epiphanius Haer. LI, gegen die Aloger c. 29: *εὑρήκαμεν γὰρ καὶ ἐμφερόμενόν που τοῖς λόγοις τούτοις γεγραμμένον, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη περὶ τὸ τεσσαρακοστὸν ἔτος Αὐγούστου, ὅπερ λέληθε τὸν γράψαντα ἢ τῆς διὰ τοῦ βῆτα ψήφου ἀπαλειφθείσης καὶ τοῦ μῦ μόνου παραμεμενηκότος, μ' ἐποίησε μόνα ἔτη. τῷ γὰρ τεσσαρακοστῷ δευτέρῳ ἔτει Αὐγούστου ἐγεννήθη. φάσκει δὲ ὅτι πρὸ δεκαδύο καλανδῶν ἰουλίων ἢ ἰουνίων — οὐκ ἔχω λέγειν — ἐν ὑπατείᾳ Σουλπικίου καὶ Καμμαρίνου Βεττέρῳ Πομπηϊανῷ ὑπάτοις. τοῦτο δὲ ἐσκόπησα, ὅτι οἱ εἰπόντες τὴν ἡμέραν τῆς συλλήψεως καὶ ὡς εὐηγγελίσατο ὁ Γαβριὴλ τὴν παρθένον εἶπαν τὴν ὑπόνοιαν τῶν τινῶν λεγόντων ἐν παραδόσει, ὡς*

1) Die Erklärung, dass Syncellus eine Consulliste gebraucht habe, worin — nach Art des Cassiodor — alle Namen um mehrere Jahre verschoben waren, sodass die Angaben für ihn andere als die von uns nach den gewöhnlichen Fasten angenommenen Werte hätten und mit den traditionellen Jahren übereinstimmten, wird durch den Nachweis, dass diese Angaben mit einer Berechnung zusammenhängen, deren Motive bei unserem Fragment noch deutlich erkennbar sind (s. u., hinfällig. Der Selbstwiderspruch des Syncellus, in welchen er sich durch Aufnahme dieser Data in seine abweichende Chronologie des Lebens Jesu setzt, wird um so erklärlicher, wenn er, wie er selbst behauptet, seine Angaben ohne Prüfung ihres chronologischen Wertes einfach aus seiner Quelle übernommen hat.

ὅτι διὰ ἑπτὰ μηνῶν ἐγεννήθη. εὑρήκαμεν γὰρ ἀπὸ τούτου τοῦ προπόσων[?] ἕως ἐνδεκάτης Τυβὶ καὶ πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Ἰαννουαρίων, ὅτε ἀληθῶς τὰ θεοφάνια ἐγένετο καὶ ἐγεννήθη, ἑπτὰ μηνῶν χρόνον κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον παρὰ ἡμέρας τέσσαρας. ὥστε οὖν εἰ εὕροις ἐν παρασημειώσεσί που γεγραμμένα, μὴ σφάλλου περὶ τὴν εἴδησιν· τῷ γὰρ ὄντι ἡ γέννησις τοῦ Χριστοῦ ἡ βεβαία Τυβὶ ἑνδεκάτῃ ἐστί. τινὲς δέ φασι· δέκα μῆνας ἐνεκυμονήθη παρὰ ἡμέρας ιδ' καὶ ὥρας ὀκτὼ ὡς εἶναι ἐννέα μῆνας καὶ ἡμέρας δεκαπέντε καὶ ὥρας τέσσαρας [1]).

Diese ganze Stelle ist eine der schwierigsten und textkritisch verderbtesten. Durch Zuziehung des Cod. Ven. Marc. 125 hat Dindorf den Text der älteren Ausgaben schon etwas verbessert; so wird der erste Satz erst durch *ἐγεννήθη* abgerundet. Die Hauptschwierigkeiten aber sind geblieben: die beiden Consulnamen in verschiedenem Casus mit *ἐν ὑπατείᾳ* vorher und *ὑπάτοις* nachher können nur als Confusion zweier verschiedener Angaben betrachtet werden; — völlig entstellt und nirgends

1) Der Text ist gegeben im wesentlichen nach der Ausgabe Dindorfs (II p. 494; vergl. dazu die Varianten III p. 734) unter Vergleichung der Ausgaben des Oporinus (Basil. 1544, p. 196), Petavius (Paris. 1622, I p. 450 sq.) und Oehler (Berol. 1860, II, 98 sqq.). Die wichtigste Handschrift cod. Ven. Marc. 125, auf welcher Dindorfs Ausgabe hauptsächlich ruht, hatte Herr Professor Schwartz die Güte für mich abermals nachzusehen, wobei sich zwar ziemlich viele kleine Ungenauigkeiten in der von Dindorf benutzten Collation, leider aber keine LA. ergaben, welche der entsetzlichen Verderbtheit des Textes aufzuhelfen geeignet wären. Bemerkenswerte Varianten sind:

1. *εὑρήκαμεν* c. V :: Dind. *ηὑρήκαμεν*; B. Opor., Pet., Oehl. *εὑρίσκομεν*.
2. *ἐκ — ἐγεννήθη* c. V (Dind.) :: B (Opor.) *ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ ἀγέννητος λόγος ἐκ τοῦ θεοῦ*; — Oehl.: *ὁ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη λόγος ἐκ τ. θ.*
5. *ἐποίησε* c. V (Dind.) :: al. *ἐποίησαν*.
8. *σουλπικίου καὶ καμμαρίνου* nach V (*σαουλπικίου καὶ καμμαρινοῦ*, nicht *καμμαριοῦ*, wie Dindorf angiebt) :: B (Opor., Pet., Oehl.) *σουλπικίου καμμαρίνου*; Dind. *σουλπικίου καμηρίνου*.
8. *βεττέῳ* c. V :: B *βηττέῳ*. Oehl. coni. *ποππαίου ἄνδν ἐδύσατο*.
13. *προπόσων* c. V (Dind.) :: B (Opor., Pet.) *προπόσωνος*; Pet. adnotat: suspectus hic mihi locus videtur. Oehl. will mit Cornar. *πρὸ πίσωνος* lesen und übersetzt: ab eo tempore (quo illi conceptum esse J. Chr. statuunt) eius anni qui Pisonis (quo eum natum esse constat) praecedit usque ad XI Tybi etc.
17. *ἡ γέννησις τοῦ χριστοῦ ἡ βεβαία* edd. :: V *ἡ βεβαία γέννησις τοῦ χῦ* (Dind. sagt fälschlich: om *ἡ βεβαία*).
18. *φασι* c. V :: edd. *φασὶν ὡς*.

nachweisbar ist der Name des zweiten Consuls, resp. der beiden als Consulpaar gedachten Vettius und Pompeianus; der letztere ist wohl wie bei Syncellus aus Poppaeus entstellt. Bei den ersten Namen ist zu beachten, dass cod. Ven Marc. 125 *σαουλπικίου καὶ καμμαρινοῦ* bietet; dies *καὶ* scheint der gemeinsamen Quelle bereits angehört zu haben (vergl. Syncellus). Eigentlich hat man es hier mit zwei Consulpaaren zu thun, die jedoch auf eines zu reducieren sind. Denn dass bei dem zweiten an Suffecti zu denken wäre, ist dadurch ausgeschlossen, dass in Pompeianus der Name des zweiten Consuls vom ersten Paare steckt; allerdings gab es grade im J. 9 p. Chr. n. Suffecti, diese aber hiessen nach den capitolinischen Fasten: M. Papius Mutilus, Q. Poppaeus Secundus. Ferner fehlt dem mit *φάσκει* eingeleiteten Satze das Praedicat; wie er lautet, scheint *ἐγεννήθη* aus dem vorigen ergänzt werden zu müssen; dies collidiert aber zu stark mit dem Sinne, als dass es annehmbar wäre. Vielleicht hat Petavius Recht, der aus dem folgenden *σύλληψιν* ein *συνελήφθη* ergänzt. Ebensowenig ist bisher das rätselhafte *προπόσων* (V) oder *προπόσωνος* (B) aufgeklärt. Wenn einige dafür „ante Pisonem“ setzen, so ist das nur eine kühne Conjektur, welche zum Zusammenhange gar nicht passt; und Petavius' Vorschlag: *ἀπὸ τῶν πρὸ δεκαδύο καλανδῶν ἰουλίων ἀπὸ τῆς τοῦ ἐπιφὶ κδ'* zu lesen, ist auch recht willkürlich. Sollte nicht in dem unerklärlichen *προπόσων* ein Latinismus, eine Form von proponere, propositio stecken, was auf das eben angegebene Datum zurückzubeziehen wäre? Eine Bezeichnung des Datums muss auf alle Fälle darin gesucht werden; um so auffallender ist die masculine (oder neutrische) Form, zu der vielleicht *καιροῦ* ergänzt werden muss. Oder ist es aus *προσώπου* verschrieben? Aber mag sich der Text auch verhalten wie er will, der Sinn der Stelle ist doch wohl der, dass Epiphanius irgendwo, ob bei den Alogern, von denen dieses ganze Capitel handelt, oder bei den Valentinianern, welche er unmittelbar zuvor widerlegt, oder sonstwo bei Katholikern, wie es nach dem letzten Teil seiner Ausführung scheint, gefunden hat, dass Christus im 40. Jahre des Augustus am 21. Mai [1]) des Jahres 9

1) Nur dieses Datum passt zu der Angabe betreffs der 7 Monate; es sind grade 8 Wochen später als der übliche Termin (25. März), von wo aus der 25. Dec. nach der üblichen Annahme von 9 Monaten berechnet wurde.

unserer Zeitrechnung empfangen sei, und dass er sich diesen Ansatz des Tages der Verkündigung durch eine Tradition zu erklären sucht, nach welcher die Empfängniszeit bei Jesus auf nur 7 Monate veranschlagt wurde. Dies kommt für uns nicht in Betracht, da die Tagesdaten unseres Fragmentes anderer Art sind. Das Jahr 9 selbst lässt Epiphanius unerklärt, oder vielleicht verschleiert er auch die in seinem Ansatz gegebenen Fingerzeige. Auf Grund der Angabe, dass Jesus im 40. Jahr des Augustus geboren sei, kommt nämlich Herr Professor Mommsen zu der Vermutung: „Ich habe daran gedacht, dass eine Confusion der vulgären Zählung der Augustusjahre und der aegyptischen dabei mitspielen kann; das Jahr 9 n. Chr. ist nach aegyptischer Zählung Augustus 38 39." Doch er selbst verwirft diese Erklärung: „Weder kommt das genau aus, noch ist es glaublich, dass man das bloss aus dem Tiberiusjahr und der Lebensdauer berechnete Geburtsjahr in dieser seltsamen Weise umgewandelt haben soll."

So bleibt von dem Zeugnis des Epiphanius nur die Consulangabe für das Geburtsjahr als wertvoll für die Beurteilung unseres Fragmentes und negativ vielleicht dies, dass Epiphanius noch eine andere Tagesangabe damit vereinigt, woraus erhellt, dass diese nicht ursprünglich mit der Tradition zusammengehörte.

Wie ist nun aber diese Tradition selbst zu erklären? Man kann sich zwiefach dazu stellen. Der Historiker wird zunächst nach der Bedeutung der Consulnamen fragen. Dieselben sind zwar anscheinend sehr entstellt, aber, wie mir Herr Prof. Mommsen versichert, ist dies in den Handschriften späterer Zeit so allgemein, dass man darauf kein Gewicht legen darf; dagegen ist zu beachten, dass überall noch die Doppelnamen der Consuln erscheinen, welche sich in den Fasti sehr bald abgeschliffen haben, und dass der zweite Consul des Jahres 58 richtig, aber gegen die sonstigen Listen den Namen Valerius Messala führt. Diese Argumente sind so stark, dass Herr Prof. Mommsen daraufhin

---

Epiph., der den 6. Jan. als Geburtstag ansah, mag dadurch ins Schwanken über Juni und Juli gekommen sein; vielleicht hat aber bei dem Juli noch etwas anderes mitgewirkt, eine Erinnerung an das (in unserem Fragment auch angegebene) Datum der Geburt Johannis, was Epiphanius im Gedächtnis verwechselte. Es wäre dies wichtig, sofern es zeigte, dass in der Quelle des Epiphanius noch mehr Data enthalten waren, als er wiederzugeben für gut fand. Auch Sync. p. 596 gedenkt der Empfängnis Johannis.

urteilen zu müssen glaubt, dass wir es in dem Fragment mit einer allerdings von späterer Hand mit den späteren Tagesdaten durchsetzten, bezüglich der Jahresdaten aber in die älteste Zeit hinaufgehenden Chronologie des Lebens Jesu zu thun haben, welche noch von Lukas und der durch diesen begründeten christlichen Chronologie gänzlich unabhängig ist, wobei zuzugeben sei, dass die lukanische grössere Wahrscheinlichkeit für sich habe.

In der That lassen sich aus dem zweiten Jahrhundert mehrere Beispiele solcher Traditionen beibringen, welche scheinbar unsere kanonische Überlieferung ausschliessen und sie auch auf den Wert von Hypothesen reducieren, so z. B. der Apostelkatalog der Apostolischen Kirchen-Ordnung. Jedoch bleibt es noch zu untersuchen, ob nicht grade diese in viel grösserem Masse als die kanonische Tradition auf dogmatischen Erwägungen und exegetischen Spitzfindigkeiten ruhen, wie sie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts auch in der Grosskirche als traditionsbildend erscheinen (z. B. Canon Murat.), sicherlich aber schon viel früher in einzelnen Kreisen, besonders den gnostischen, wirksam waren. Diesen Weg der Erklärung wird auch unserem Fragment gegenüber der Theologe betreten müssen, und versuchen zu zeigen, wie solche historische Angaben aus speculativen Gedanken entstanden sind.

Hier kann man nun freilich wieder sehr verschiedene Bahnen einschlagen. Es sind die drei Factoren vorhanden: die Geburt im Jahre 9, die Taufe im Jahre 46, der Tod im Jahre 58. Es kommt darauf an, in welches Verhältnis man dieselben setzt. Beruht jedes Datum auf einer selbständigen Berechnung oder hängen sie unter einander zusammen?

Die Zahl 46 des Taufjahres verführt dazu, an Joh. 2, 20 zu denken, aus welcher Stelle bekanntlich etliche zur Zeit Augustins ein Lebensalter Jesu Christi von 46 Jahren folgerten (Aug. de doctr. chr. II, 28). In der That ist es bei Johannes das Jahr des Amtsantrittes resp. der Taufe, worauf diese Bezeichnung fällt. Aber das Zusammentreffen ist doch nur scheinbar, denn nach dem oben ausgeführten ist es kaum denkbar, dass diese Datierung erst auf Grund unserer dionysianischen Aera erdacht sein sollte. Auch daran ist kaum zu denken, dass das Jahr 46 vermöge der gleich zu besprechenden 50-Jahr-Tradition von dem in alter Zeit vielfach angenommenen Geburtsjahr 4—2 vor unserer Zeitrechnung

aus berechnet worden sei; denn es tritt ja als Tauf- und nicht als Todesjahr auf. Fällt so für dieses mittlere Datum irgendwelche Wahrscheinlichkeit einer selbständigen Berechnung fort, während eine solche für das Todesjahr 58 überhaupt nicht ersichtlich ist, so leuchtet um so mehr ein, dass die Relationen zwischen den drei Daten (9—58 beinah = 50, 46—58 = 12 Jahre) nicht zufällige sind. Es ist daher von vornherein anzunehmen, dass von dem Geburtsjahr aus das Todesjahr berechnet und von hier durch Rückzählung das Taufjahr gewonnen wurde.

Zunächst handelt es sich also um das Jahr 9 nach unserer Zeitrechnung als Geburtsjahr des Herren. Dies findet sich bei allen unseren drei Zeugen, ja noch mehr. „Wo Syncellus den Hippolyt citiert, ist er von Annianus [c. 412] abhängig" (Gelzer, Julius Africanus II, 1, 188) und dieser wiederum benutzt nach Unger (Chronol. des Manetho, Berlin 1867 S. 38) den Panodorus (395—408), doch nur in der Profangeschichte. Während nun Panodorus die Weltaera auf das Jahr 5492 vor unserer Zeitrechnung bestimmte, ging Annianus von dem gleichen Punkte aus, setzte aber die Geburt Jesu 5501, also 9 Jahre später. Ideler (Handbuch der Chronol. II, 453), dem Wieseler (RE^2 I, 196) folgt, glaubt diesen Ansatz daraus erklären zu können, dass Annianus auf den alexandrinischen Ostercyclus Rücksicht nahm. Sollte Christus an der Luna XIV. das Passahlamm gegessen, an der Luna XV. gestorben und am Tage der Incarnation (25. März) auferstanden sein, so musste dies das J. 42 u. Z. sein, auf welches alle diese Merkmale passen. Da Annianus aber das Leben Christi auf 33 Jahre berechnete, so kam er rückwärts auf das Jahr 9. Diese ganze Idelersche Argumentation ist nun durch den Nachweis, dass Epiphanius schon dies Jahr kennt, und dass das Jahr 9 grade in Verbindung mit einem anderen Todesjahr als 33 u. Z. vorkommt, hinfällig geworden. Wir müssen annehmen, dass Annianus schon von einer Tradition abhängig ist. Über diese erhalten wir vielleicht Aufschluss, wenn wir die Geschichte der Annianischen Aera weiter verfolgen. Dieselbe ist benutzt von den byzantinischen Chronographen Maximus, Syncellus, Theophanes, ja sie muss lange Zeit im Orient die gebräuchlichste gewesen sein, wie sie denn noch heute von den Aethiopischen Christen benutzt wird. Ein Beispiel ihres Gebrauches im Occident hat Ideler nachgewiesen in der Fortsetzung des Breviarium Eutropii

(Historia miscella bei Muratori, script. rer. Ital. I), wo der Regierungsantritt des Kaisers Heraclius auf 602 (statt 610) angesetzt wird. Für uns sind jedoch am wichtigsten die beiden (auch von Ideler nachgewiesenen) Stellen in der vita Euthymii (Cotelerius, eccl. gr. monum. [Paris, 1681] II p. 293) und vita Sabae per Cyrill. Scythopol. (l. c. III p. 353 sq.), welche in einer auf Abhängigkeit (untereinander oder von gemeinsamer Quelle) führenden auffälligen Weise fast wörtlich übereinstimmend die Annianische Chronologie auf *Ἱππόλυτός τε ὁ παλαιὸς καὶ γνώριμος τῶν ἀποστόλων καὶ ἐπιφάνιος ὁ τῆς κυρίων ἀρχιερεὺς καὶ Ἥρων ὁ φιλόσοφος καὶ ὁμολογητής* zurückführen. Was hier den Epiphanius anlangt, so sahen wir bereits, dass die beiden Biographen in gewisser Weise Recht haben, sofern Epiphanius eine solche Chronologie erwähnt; aber er macht sie doch keineswegs zu der seinigen. Auf Hippolyt bezieht sich auch Syncellus (a. a. O.) neben Annianus und Maximus. Es scheint daher fast, als habe sich Annianus selbst auf diesen schon berufen. Thatsächlich aber hatte, soviel wir wissen, Hippolyt eine ganz andere Chronologie. Es muss daher entweder angenommen werden, dass — ähnlich wie es bei Epiphanius geschah — eine von Hippolyt erwähnte Chronologie auf ihn selbst zurückgeführt wurde, in welchem Falle dieselbe also noch älter als Hippolyt sein müsste; oder aber man muss in Hippolyt nur den Meister der Chronologie sehen, auf dessen Ansehen sich jedes chronologische Machwerk zurückzuführen suchte. Dann bliebe noch als Urheber dieser Chronologie jener Philosoph und Bekenner Hero übrig, der uns aber ebenso rätselhaft ist, wie die auf ihn zurückgeführte Zeitbestimmung[1]). Es

1) Cotelerius, Monum. eccl. graec. II p. 640 glaubt den hier angeführten Philosophen Hero mit jenem Maximus Cynicus aus Alexandrien identificieren zu können, der, nachdem er angeblich um des Glaubens willen verbannt worden war, zu Gregor. Naz. nach Byzanz kam und sich so bei ihm einzuschmeicheln wusste, dass Gregor in seiner Gegenwart eine Lobrede auf ihn hielt, die noch jetzt unter dem Titel *εἰς ἥρωνα τὸν φιλόσοφον* erhalten und als or. 25 (al. 23) in den Ausgaben der Werke Gregors zu finden ist. Nachher zeigte er sich jedoch als einen falschen Freund, indem er in hinterlistigster Weise Gregors Absetzung herbeiführte, um selbst dessen Stuhl einzunehmen (abgesetzt 381). Sicher geht jene Lobrede auf Maximus; streitig aber ist, ob dieser auch den Namen Hero führte (so z. B. Tillemont Art. LIX p. 443. 712) oder ob ein anderer Name an Stelle des ursprünglichen gesetzt wurde, entweder von Gregor selbst (Billius) oder von

muss also sein Bewenden dabei haben, dass dieselbe, dem Epiphanius schon bekannt, möglicherweise schon von Hippolyt erwähnt, in ziemlich alte Zeit zurückverfolgt werden kann. Wie man aber auf dieselbe gekommen ist, wird sich kaum noch nachweisen lassen. Denn es ist doch wohl zu kühn, anzunehmen, dass Lukas selbst den Anlass dazu gegeben habe. Ist es nämlich richtig, dass Herodes schon i. J. 4 ante Chr. n. starb, der Census unter Quirinus aber nicht vor 6 post Chr. n. vorgenommen sein kann, so ist damit eine ungelöste Antinomie in die Chronologie des Lebens Jesu von Lukas selbst eingetragen, der allerdings seinerseits wohl das letztere Datum nach dem ersten zu verschob; es konnte aber wohl jemand, der mit den römischen Fasten vertraut war, von dem richtigen Termin des letzten Datums ausgehen und so ungefähr auf das Jahr 9 kommen. Doch ist diese Combination nicht eben sehr wahrscheinlich.

Betrachten wir nun das Jahr 9 als gegeben, so kommen wir,

Abschreibern (Hier. de vir. ill. 117). Letztere beiden Möglichkeiten verdienen vor der Annahme der Doppelnamigkeit des Maximus entschieden den Vorzug. Es wäre unerklärlich, dass nirgends von dem andern Namen des Mannes die Rede ist, und vor allem, dass Hieronymus, der mit Gregor von Constantinopel her bekannt war, davon ganz schweigt und eine andere Erklärung giebt. Dafür, dass Gregor selbst den Namen des Mannes, den er inzwischen anders zu beurteilen gelernt hatte, verändert habe, liesse sich als klassisches Analogon aus der neueren Literatur Klopstocks Ode: „Heinrich der Vogler" namhaft machen, die ursprünglich Friedrich dem Grossen galt. Auch hier aber wird das anderslautende Zeugnis des Hieronymus schwerwiegender sein, als dass man es bei Seite lassen könnte. Der so an die Stelle des Maximus getretene Hero philosophus mag eine historische Person sein. Weiter wissen wir aber nichts von ihm; denn alles, was wir von ihm bei Gregor lesen, gehört dem Kleide des Maximus an, in welches jener nur hineingeschlüpft ist. Smith und Wace, Dict. of christ. biogr. III p. 5 zählen noch 8 Männer des Namens auf, von denen jedoch nur wenige in Betracht kommen könnten, wollte man versuchen, diejenige Persönlichkeit, an welche bei der Namensänderung gedacht war, zu erraten. Am hervorragendsten ist noch der Schüler des Ignatius, dritter Bischof Antiochiens, der durch die Pseudoignatianen zu Ehren gekommen ist. „Philosoph und Bekenner" passte auch vielleicht auf die von Eusebius (H.E. VI, 4 und 41) erwähnten beiden Alexandriner, deren ersterer Schüler des Origenes war; doch dürften diese zu den *μάρτυρσι* zählen. — Ist so die ganze Persönlichkeit des Hero philosophus in mystisches Dunkel gehüllt, so kann auch der Berufung auf ihn als Chronologen kein Wert beigelegt werden. Das braucht aber betreffs der anderen Autoritäten nicht misstrauisch zu machen.

wie wir sahen, zu dem Todesjahr 58 durch einfache Addition von beinahe 50 Jahren. Dass diese Combination richtig ist, dafür bürgt uns Irenaeus, welcher (adv. haer. II, 22) unter Berufung auf die Tradition der Presbyter, dass Jesus aetatem seniorem erreicht habe, und unter Bezugnahme auf Joh. 8, 57 für Jesus eine Lebensdauer von 50 Jahren behauptet. Bei dieser Combination sind die Motive der Entstehung noch deutlich nachzuweisen. Es war zunächst ein speculatives: Jesus, die Anakephalaiose der Menschheit, musste auch das Menschenleben in allen seinen zeitlichen Stadien durchgemacht haben. So ist es Irenaeus überliefert. Dazu kam dann die Stelle Joh. 8, 57, welcher man gerecht werden wollte, wie noch später Chrysostomus aus ebenderselben unter Voraussetzung einer anderen Lesart auf ein Lebensalter von 40 Jahren für Christus schloss (Opp. VIII p. 371). Irenaeus erst scheint beide Motive zusammengefasst und damit das Resultat zur Gewissheit erhoben zu haben. Auf ihn geht also dies Moment zurück, das aber merkwürdigerweise ausser in unserem Fragment keinen Anklang gefunden zu haben scheint [1]).

Die dritte Combination endlich, um derentwillen das Fragment hier eigentlich behandelt wird, ist die, dass das öffentliche Wirken Jesu auf 12 Jahre geschätzt wurde, wodurch man von 58 aus rückwärts 46 als Taufjahr gewann. Genau lässt sich dies durch kein Analogon belegen, aber die oben (S. 52 sqq.) gegebene Entwicklung hat gezeigt, wie von einem Herrenwort an Petrus, das dann auf alle Apostel ausgedehnt wurde, ausgehend, die 12-Jahr-Tradition sich Bahn brach und mehr und mehr in das Leben des Herren (zunächst des Auferstandenen) hineingezogen wurde. Dies geschah zwar zuerst und zumeist in gnostischen Kreisen. Wie nahe es aber der Kirche lag, diese Fortbildung der Tradition zu übernehmen, zeigt die Erörterung des Irenaeus an der eben angeführten Stelle (II, 22). Er polemisiert gegen die gnostische Behauptung, Jesus habe nur ein Jahr öffentlich gelehrt und sei im 12. Monat gestorben. Dies stammt aus einer Spekulation über das angenehme Jahr des Herren mit seinen 12 Monaten. Wenn nun auch die Katholiker mit Irenaeus die

1) Erst neuerdings hat E. von Bunsen in Hidden wisdom of Christ [Lond. 1865] II p. 461 sqq. dies wieder aufgenommen.

buchstäbliche Fassung verwarfen, so war ihnen doch eine allegorische Umdeutung nicht zuwider und da sie, jemehr der Gedanke der Geheimtradition auch bei ihnen sich geltend machte, eine längere Lehrzeit Jesu durchaus brauchen konnten, so lag nichts näher als aus den 12 Monaten Jahre zu machen.

Aus diesen drei Momenten scheint sich unser Fragment einigermassen erklären zu lassen. Die Combination derselben, welche sich sonst nirgends findet, macht dasselbe zu einem so eigentümlichen. Wann kann diese nun vollzogen sein? Der Widerspruch mit aller anderen christlichen Chronologie, der darin vorliegt, scheint ja in allerälteste Zeit zu weisen, als noch nichts traditionell fixiert war; andrerseits sahen wir, dass der 2. Punkt Irenaeus vorauszusetzen scheint. Bedenkt man dazu, dass Irenaeus nur die runde Zahl 50 nennt, so ist es wohl denkbar, dass ursprünglich nur das Jahr 9, das — wie gezeigt – vielleicht schon vor Hippolyt bestimmt war, und dazu die Periodenzahlen 50 und 12 zusammengestellt waren und erst später, als man sich den Widerspruch nicht klar machte, die bestimmten Consulangaben eingesetzt wurden. Doch sahen wir, dass eben diese Consulangaben ein ziemlich hohes Alter verlangen. Dies aber führt endlich dazu, an der Hand der Tradition, auf welche das Fragment selbst sich beruft, bis in die Nähe des Irenaeus zurückzugehen: Alexander von Jerusalem, der Stifter der Bibliothek. Es ist kein Grund vorhanden zu bestreiten, dass der Grundstock des Fragmentes auf diesen zurückgeht, der selbst wieder aus Tradition geschöpft haben mag (exemplaria apostolorum). Welchen Anteil Hero daran hat, vermögen wir nicht zu bestimmen, ebensowenig, welche Geschichte dasselbe durchgemacht hat. Die verschiedenen Zeugnisse lassen auf eine ziemliche Verbreitung schliessen: Hippolyt [?], Epiphanius, Annianus, Maximus, Syncellus, [Theophanes, Cyrillus Scythopolitanus (als autor der vita Sabae), autor vitae Euthymii; bei den 3 letztgenannten sowie dem Verfasser der historia miscella ist es ungewiss, ob sie die ganze Berechnung oder nur die darauf ruhende Annianische Aera kannten], ferner im Abendlande Victorin von Pettau und endlich der Mönch des Klosters Bobbio, der das Fragment seiner Handschrift einreihte. Jedenfalls müssen wir ihm hierfür sehr dankbar sein; denn es ist von dem grössten Interesse für

uns, nicht nur an sich, sondern vornehmlich indem es aufs neue zeigt, wie frei sich die Tradition früher entwickelt hat, wie dieselbe dabei durchaus von speculativen und exegetischen Motiven geleitet war, wie aber doch im Laufe der Zeit diese willkürlichen Traditionsgebilde mehr und mehr beiseite geschoben worden sind, um den ältesten und besten Platz zu machen.

Übersicht über die Fragmente.

I.	Clem. Al. Strom. I, 29, 182. II, 15, 68. ecl. proph. 58.	§ 3:	S. 18.	§ 4:	S. 27.
II.	Clem. Al. Strom. VI, 5, 39. VI, 7, 58.	„	S. 18.	„	S. 29.
III.	Clem. Al. Strom. VI, 5, 39 sq. Orig. in Ev. Joh. tom. XIII, 17.	„	S. 19.	„	S. 31.
IV.	Clem. Al. Strom. VI, 5, 41. Orig. in Ev. Joh. tom. XIII, 17.	„	S. 21.	„	S. 35.
V.	Clem. Al. Strom VI, 5, 41.	„	S. 21.	„	S. 45.
VI.	Clem. Al. Strom. VI, 5, 43.	„	S. 22.	„	S. 50.
VII.	Clem. Al. Strom. VI, 6, 48.	„	S. 22.	„	S. 54.
VIII.	Clem. Al. Strom. VI, 6, 48.	„	S. 24.	„	S. 57.
IX.	Clem. Al. Strom. VI, 15, 128.	„	S. 24.	„	S. 58.
X.	Clem. Al. Strom. VI, 15, 128.	„	S. 25.		
	Zweifelhafte Fragmente:				
XI.	Orig. de princ. praef. 8.	§ 6:	S. 82.		
XII.	Orig. hom. X in Lev.	„	S. 84.		
XIII.	Optat. de schism. Donat. I, 5.	„	S. 104.		
XIV.	Greg. Naz. ep. 20 ad Caes. fratrem. — — orat. 17 c. 5.	§ 7:	S. 109.		
XV.	Leontius ἱερά (Sacra Parallela). Greg. Naz. or. 14.	„	S. 110.		
XVI.	Leontius ἱερά (Sacra Parallela).	„	S. 118.		
XVII.	Oecum. comm. ad Jak. V, 16.	„	S. 122.		
XVIII.	Clem. Al. Strom. VI, 5, 42.	§ 8:	S. 124.		
XIX.	Clem. Al. Strom. VI, 5, 42.	„	S. 126		
XX.	Ps.-Cypr. de rebapt. c. 17.	§ 9:	S. 127.		
XXI.	Lact. inst. div. IV, 21.	§ 10:	S. 131.		

Wortregister.

[ ] bezeichnet nicht zum K.P. gehöriges; ( ) deutet Rückübersetzung aus dem lateinischen an.

ἄγγελος	Fragm.	IV.	αὐτολεξεί	Fragm.	IX.
ἄγνοια	„	III. VIII.	ἄφθαρτος	„	II.
ἀγρός	„	III.	ἀφίημι	„	VI. VIII.
ἄγω	„	IV (bis).	ἀχαριστέω	„	III.
(ἀδελφός	„	XIII.)	ἀχώρητος	„	II.
ἀέναος	„	II.	[βασιλεύς	„	XVIII.]
ἄζυμα	„	IV.	βίβλος	„	IX. [XVIII.]
ἀήρ	„	III.	βρῶμα	„	III.
αἴλουρος	„	III.	βρῶσις	„	III.
αἴνιγμα	„	IX.	βρωτός	„	III.
[αἰσχύνομαι	„	XV.]	γαλῆ	„	III.
ἀκατάληπτος	„	II.	γένος	„	V.
ἀκούω	„	VI. VII (ter).	γῆ	„	III.
[ἀλλότριος	„	XV.]	γινώσκω	„	II. IV. VII. X.
ἁμάρτημα	„	VIII.	γνῶσις	„	III.
ἁμαρτία	„	VI [XVI.]	[γνωστικός	„	II.]
[ἀναγινώσκω	„	XVIII]	γραφή	„	[II.] V.
ἀνάληψις	„	IX.	γράφω	„	IX (bis). X. [XVIII.]
ἀναπτύσσω	„	IX.			
ἀνεπιδεής	„	II.	(δαιμόνιον	„	XI.)
[ἀνέχω	„	XVI.]	[δαπανάω	„	XVI.]
ἄνθρωπος	„	VII.	δέω	„	IX.
ἀνίστημι	„	III.	δηλόω	„	VII. [XVIII.]
ἄξιος	„	VII.	διαθήκη	„	V.
ἀόρατος	„	II.	[διακονέω	„	XV.]
ἀποίητος	„	II.	διατίθημι	„	V.
ἀπολογία	„	VII.	δίδωμι	„	III. [XV.]
ἀπόστολος	„	VII.	δικαίως	„	V.
ἄργυρος	„	III.	(δόξα = opinio	„	XIII.)
ἀρνέομαι	„	III.	δοῦλον	„	III.
ἀρχή	„	II.	δύναμις	„	II.
ἀρχάγγελος	„	IV.	δώδεκα	„	VI. VII.
(ἀσώματος	„	XI.)	[ἐγγύς	„	XIV.]
ἄτερ	„	X.	ἔγερσις	„	IX.
αὐθεντικῶς	„	IX.	εἰς θεός	„	II. VII. [XVIII.]

ἐκεῖνος Fragm. IV. [XIV.]
ἐκλέγω „ VII.
[ἐλεέω „ XV.]
[ἐλεήμων „ XVI.]
Ἕλληνες „ IV. V.
[ἑλληνικός „ XVIII.]
ἐξέρχομαι „ VI.
ἐξουσία „ II. III.
ἑορτή „ IV.
ἐπιγινώσκω „ VIII. IX. [XVIII.]
ἐπιδέομαι „ II.
[ἐπιδίδωμι „ XV.]
ἐπίσταμαι „ III. IV.
[ἐπιτηρέω „ XVI.]
ἑρπετόν „ III.
[ἕτερος „ XV.]
ἔτος „ VI.
εὐαγγελίζω „ VII.
εἰρίσκω „ V. IX. [XVIII.]
ἔχω „ II. VII. IX. [XV.]
ἡγεῖσθαι „ VII.
ἡμέρα μεγάλη „ IV.
θάλασσα „ III.
θάνατος „ IX.
θέλω „ VI. VII.
θεός „ II—X. [XIV—XVI. XVIII sq.]
θεοί „ III.
θηρία „ III.
θῦμα „ III.
θύω „ III.
ἴδιος „ III.
ἰδού „ V.
ἱεροσόλυμα „ IX.
ἰησοῦς „ IX.
[ἰσότης „ XV.]
Ἰσραήλ „ V.
Ἰουδαῖοι „ IV. V. IX.
καθαιρέω „ V. [VIII.]
[καθώς „ XVII.]
καινός „ V.
καινῶς „ V.
[κάμνω „ XIV.]
καταφρονέω „ XVI.]
[κατέχω „ XV.]
κόλασις „ IX.
[κόπος Fragm. XVII.]
κόσμος „ VI. VII. [XIX.]
κρίνω „ VII. IX. XIII.
κτήνη „ III.
[κτίσμα „ XV.]
κύριος „ I. V. VII.
κύων „ III.
[λαμβάνω „ XV. XVIII.]
λατρεύω „ IV.
λεγόμενος „ IV.
λέγω „ V. VI. VII. X.
[λείπω „ XV.]
λίθος „ III.
λόγος „ I. II.
λοιπός „ IX.
μαθητής „ VII.
(μακάριος „ XII.)
[μακροθυμία „ XVI.]
[μᾶλλον „ XVI.]
μανθάνω „ V. [XV.]
μαρτυρέω „ VII.
μέγας „ IV.
μέλλοντα „ VII. [XVIII.]
μετανοέω „ VI. VIII.
μήν „ IV.
[μιμέομαι „ XV.]
[μίμησις „ XV.]
μιμνήσκω „ XVI.]
[μισέω „ XVIII.]
μόνος „ IV.
μορφόω „ III.
μῦς „ III.
νεκρός „ III.
νεομηνία „ IV.
νηκτός „ III.
(νηστεύω „ XII.)
νόμος „ I.
[νοῦς „ XVI.]
ξύλον „ III.
οἶδα „ VIII.
[οἰκοδομέω „ XVII.]
οἰκουμένη „ VII.
οἴομαι „ IV.
[ὅλος „ XIX.]
ὄνομα „ VI. [XVIII.]
ὀνομάζω „ IX.

ὄντως	Fragm.	X.	σέβομαι	Fragm.	III. IV. V.
ὅπως	„	VII.	σελήνη	„	IV.
ὁράω	„	II. [XVI.]	[σίβυλλα	„	XVIII.]
ὄρος	„	V.	σίδηρος	„	III.
ὁσίως	„	V.	σταυρός	„	IX.
οὐρανός	„	IX.	[συγγινώσκω	„	XVI.]
[ὀφειλέω	„	XV.]	[συγγνώμη	„	XVI.]
παλαιός	„	V.	[συνίημι	„	XV.]
παραβολή	„	IX.	σώζω	„	VII.
παραδίδωμι	„	V.	[τάλας	„	XVI.]
[παράταξις	„	XVIII.]	[τέλειος	„	III.]
[παραχρῆμα	„	XVI.]	τέλος	„	II.
παρουσία	„	IX. [XVIII.]	τετράποδος	„	III.
πάσχω	„	IX.	[τηλαυγής	„	XVIII.]
πατήρ	„	V.	(τρέφω	„	XIII.)
[παύομαι	„	XVI.]	τρίτον γένος	„	V.
πέμπω	„	VII.	[υἱός	„	II. XVIII.]
πένης	„	(XII.) [XV.]	ὕλη	„	III.
[περισσεύω	„	XV.]	ὕπαρξις	„	III.
πετεινά	„	III.	[ὑπομονή	„	XVIII.]
πίθηκος	„	III.	[ὑστάσπης	„	XVIII.]
πιστεύω	„	VI. VII. IX.	φαίνω	„	IV.
πίστις	„	VII.	φέρομαι	„	III.
πιστός	„	VII. [XVIII.]	[φορέω	„	XVIII.]
[πλεῖον	„	XV.]	[φωνή	„	XVI.]
[πλήσσω	„	XVI.]	χαλκός	„	III.
[πλούσιος	„	XV.]	[χρήζω	„	XV.]
ποιέω	„	II. VIII. IX. [XVIII.]	χρῆσις	„	III.
[πολύς	„	XV. XVIII.]	χριστιανοί	„	V.
προφήτης	„	IX (bis).	χριστός	„	[VII.] IX. [XVIII.]
προστάσσω	„	X.	χρυσός	„	III.
προσφέρω	„	III.	χωρέω	„	II.
πρῶτος	„	IV.	χωρήβ	„	V.
σάββατον	„	IV.	[ψυχή	„	XIV. XVI.]
[σαφέστερον	„	XVIII.]	ὥστε	„	IV.
σαφῶς	„	VIII.	[ὠφελέω	„	XVII.]

Bibelstellen.

Deut. 33, 2	S. 39.
Psalm 67, 18	S. 39.
Jes. 1, 13	S. 45.
2, 3	S. 29.
11, 3	S. 104.
58, 6 sq.	S. 86.
Jer. 31, 31 sq.	S. 48 sq.
Sir. 5, 4 sqq.	S. 119 sq.
29, 12	S. 89 A. 2.
31, 28	S 122.
43, 6 sqq.	S. 42.
Sap. Sal. 18, 15	S. 31 A. 1.
Matth. 5, 17 sqq.	S. 38.
14, 30	S. 109 A. 2.
28, 19	S. 41 A. 1.
Marc. 3, 13 sqq.	S. 70.
7, 8. 13	S. 38. 41.
9, 1	S. 62.
16, 9 sqq.	S. 73. 75 sqq.
Luk. 6, 1	S. 44.
9, 26	S. 41 A. 1.
24, 36—39	S. 82 sq.
Joh. 2, 20	S. 144.
2, 22	S. 59.
7, 24	S. 104.
8, 57	S. 148.
16, 13	S. 56.
Act. 1, 4	S. 53.
3, 17. 19	S. 24.
7, 53	S. 39.
13, 29	S. 62.
13, 46	S. 50.
Act. 17, 30	S. 24.
19, 28	S. 60.
Röm. 1, 21 sqq.	S. 35.
5, 1	S. 57.
5, 20	S. 39.
1. Cor. 10, 26	S. 127.
13, 2	S. 51; 56.
15, 4	S. 62.
2. Cor. 9, 12	S. 89 A. 2.
Gal. 2, 7 sq.	S. 131.
2, 18	S. 123 A. 1.
3, 19	S. 39.
4, 3. 9	S. 39 sq.
Eph 5, 1	S. 116.
Col. 2, 8. 20	S. 39 sq.
2, 17 sq.	S. 39 sq.
1. Tim. 5, 21	S. 41 A. 1.
Hebr. 1, 3.	S. 31.
2, 2	S. 39.
6, 1	S. 52.
6, 6	S. 52.
8, 8 sq.	S. 49.
12, 17	S. 52.
Jak. 1, 26 sq.	S. 47.
4, 11	S. 104.
1. Petr. 1, 11	S. 25.
1, 12	S. 56.
1, 21.	S. 51.
2. Petr. 1, 15	S. 67 A. 1.
Apok. 2, 9	S. 112.
10, 4	S. 87 A. 3.
19, 10; 22, 8 sq.	S. 41.

Namen- und Sachregister.

Acta Joh. Leuc. S. 29; 36; 58; 83; 114 A. 1.
Acta Joh. Proch. S. 49; 53; 61 A. 1.
Acta Thomae S. 57 sq.
Absolutes Wesen Gottes S. 29 sq.; 65; 126.
Aegyptischer Ursprung des K.P. S. 34; 44; 65; 73; 102.
Alexander von Jerusalem S. 139; 149.
Annianus S. 138; 145 sq.
Apokryphen des A.T.s S. 51; 122.
Apologeten S. 28 sqq.; 48 A. 1; 59; 66.
Apollonius S. 52 sq.; 79.
Apostelbegriff S. 16; 55; 74 A. 2; 123 A. 1.
Apostolische Constitutionen S. 93; 94 A. 1; 97 sqq.; 105; 116.
Aristides S. 30; 32; 34; 36 sqq.; 40 sqq.; 48 sq.; 50 A. 1; 66; 80 sq.; 86.

Ascensio Jesaiae S. 60 A. 1.
Assumptio Mosis S. 87 A. 3.
Athanasius, 39. Festbrief S. 5.
Athenagoras S. 29; 30 sq.; 32 A. 1; 41; 66.
Barnabas-Brief S. 36; 38; 48 sq.; 55; 66 sq.
„Beide Wege“ S. 48; 81; 87; 104.
Celsus S. 31 sq.; 34; 37; 49; 80.
Ceremonialgesetz S. 38.
Christus als *νόμος* S. 28 sq.; 65.
„ als Mittler der Gottesverehrung S. 47 A. 1.
Chronologie des Lebens Jesu S. 136—50.
Clemens Alexandrinus S. 8 sq.; 14; 17 A. 1; 32 A. 1; 60.
Clem. Al. quis div. salv. S. 114 sq.; 116 A. 1.
Clem. Rom. ep. I S. 25; 39; 66.
„ „ „ II S. 36; 67; 112.
Codex Brucianus S. 53; 83; 128 A. 1.
Credner S. 2; 6 sq.; 14; 44; 58.
Didache S. 5; 36; 48; 91; 106; 116.
Didascalia apost. S. 4; 97—102.
Diognet-Brief S. 34; 36; 42 A. 1; 46 A. 1; 48 sq.; 66 A. 1; 80; 116.

δόγμα S. 17.
Dodwell S. 6; 17.

Ebioniten-Evangelium	S. 54; 129 sq.
Einheit Gottes	S. 29 sq.; 65; 101; 124.
Elias Cretensis	S. 105 sq.; 109; 121 A. 2.
Engelcultus bei den Juden	S. 36 sqq.
Epiphanius	S. 10; 71 sq.; 128 sq.; 140 sqq.; 146.
Eschatologie	S. 56 sq.; 62 sq.; 133.
Eusebius	S. 1 sq.; 4; 5; 9; 12 A. [III, 25]; 13; 17 A. 1; 63; 72; 82.
Evang. secundum duodecim [apostolos]	S. 129 A. 1.
Exegetische Methode	S. 59 sq.; 66.
Fasten	S. 84 sqq.
Fasttage	S. 99 sq.
Festberechnung bei den Juden	S. 42 sq.
Feuererscheinung bei Jesu Taufe	S. 129 sq.
Feuertaufe der Gnostiker	S. 128.
Geburt Jesu	S. 61 A. 1; 69 sq.; 81 A. 2.
Geburtsjahr Jesu	S. 138. 143. 145 sqq.
Gemeindefasten in der africanischen Kirche	S. 102 A. 1.
Gestirndienst bei den Juden	S. 41.
γνήσιος und *νόθος*	S. 11 A. 1.
γνῶσις	S. 51; 58; 65; 77.
Gottesdienst, christlicher sittlich	S. 47 sq.
Götzendienst	S. 31 sq.
Grabe	S. 5; 6; 15.
Gregorius Nazianzenus	S. 13; 17; 105 sqq.; 121; 146 A. 1.
Hebraeer-Brief	S. 38 sq.; 49; 68; 111.
„ -Evangelium	S. 55; 69; 82 sq.; 128 sq.
Hegesipp	S. 17 A. 1; 63.
Heidnischer Cultus	S. 31 sqq.
Heidnische Prophetie	S. 124 sqq.
Heracleon	S. 10; 75 A. 1; 102; 128.
Hermas	S. 5; 29; 36 A. 1; 52; 57; 67; 75; 85; 87—92; 99; 102; 109; 112 sq.; 116.
Hero philosophus	S. 146 A. 1; 149.
Hieronymus	S. 2; 5 sq.
Hippolyt	S. 10; 50; 128; 145 sq.
Hystaspes	S. 124 sqq.
Ignatius	S. 61 A. 1; 66; 82 sq.; 109.
Johannes-Evangelium	S. 28; 31; 35; 47; 49; 51; 68; 111.
Josephus	S. 63; 133.
Irenaeus	S. 4; 10; 60; 66; 97; 148 sq.
Isidor Pelus.	S. 5.
Judenfeindliche Stimmung der alten Christenheit	S. 35 sq.; 61 sq.
Judicium Petri	S. 2; 5 sq.; 105.

Justin	S. 4; 32 A. 1; 34; 41 (Apol. I, 6); 45; 49; 60; 61 sq.; 66; 71 A. 1; 75 A. 1; 102; 130.
Klassen der Kanonicität	S. 11. A. 1.
Lactantius	S. 14; 131 sq.
Lateinische Übersetzung des K.P.	S. 6; 105.
Legenden über Petrus	S. 4; 119 A. 1.
Leontius von Byzanz	S. 13; 105 sq.; 110; 118; 121 A. 3.
Literatur zum K.P.	S. 6 sq
λόγος	S. 27 sq.; 30 sq.
Lukas, Apostel-Geschichte	S. 9 A. 1; 12; 52; 70 A. 1; 75; 79 sq.; 112 A 2; 131; 133.
„ Evangelium	S. 70; 112 A. 1.
„ Chronologie	S. 144; 147.
Mara bar Serapion, Brief	S. 63 sq.
Marcion	S. 36; 42; 123 A. 1.
Marcus-Evangelium	S. 4; 69 sqq.; 102.
Marcus-Schlüsse	S. 68 A. 1; 73; 75 sqq.
Märtyrer	S. 98 sq.
μετάνοια	S. 51 sq.; 57.
Muratorischer Kanon	S. 3; 61; 103 sq.; 144.
Neuheit des Christentums	S. 48.
Neumondsberechnung bei den Juden	S. 42 sq.
Nicephorus Callisti	S. 2. 72.
νόμος	S. 28 sq.; 39; 65.
Origenes	S. 10 sqq.; 37 A. 1; 82; 84 sq.; 88 sq.; 99; 121 A. 3; 129 A. 1.
Paulus	S. 35; 39 sq.; 47; 50 sqq.; 65 A. 1; 68; 74 A. 2; 111; 123 sqq.; 131.
Paulus-Acten	S. 4; 126; 127 A. 1; 132 A. 1.
Petrus Alexandrinus	S. 107 sq.; 117 sq.; 119; 121; 123.
Petrus-Acten	S. 4 sq.; 53.
„ -Apokalypse	S. 3; 24; 61; 68; 75; 113 A. 1; 133.
„ -Briefe	S. 1 sq.; 8 A. 1; 68; 122.
„ -Evangelium	S. 4; 35 A. 1; 43 A. 2; 62 sq.; 68 A. 1; 71 A. 1.
Petrus der Heidenapostel	S. 74.
Petri Verleugnung	S. 118 sq.
Philo	S. 28 sqq.
πίστις	S. 17; 50 sq.; 56.
Pistis Sophia	S. 53; 128 A. 1.
Presbyter bei Clem. Al.	S. 10.
Prophetische Schriften	S. 59; 66; 126.
Psalmen Salomons	S. 120.
Pseudo-Clementinen	S. 15; 32 sq.; 54.
Pseudo-Cyprian de rebaptismate	S. 13 sqq.; 127 sqq.

Quirinius, Census S. 147.
Reichtum, Beurteilung in der alten Kirche S. 110 sqq.
Rufin S. 5 sq.; 13; 17; 81.
σέβεσθαι S. 45 sq.
Sibylle S. 30 A. 1; 32 A. 1; 80; 124.
Sündenbewusstsein S. 58; 65.
Sündenvergebung S. 57.
Syncellus S. 138 sqq.; 145.
Tatian S. 30 sq.; 34; 66; 75 A. 1; 102; 104 A. 3; 114.
Taufe Jesu S. 128 sqq.; 138; 144 sq.
Taufsymbol, römisches S. 62.
Teleologische Orientierung S. 30 A. 3.
Tertullian de jej. adv. psych. S. 102 A. 1.
Testamenta XII patriarcharum S. 50; 93—97; 120.
Theologie des K.P. S. 65 sq.
Theophylus S. 32 A. 1; 57; 59 A. 1; 66.
Todesjahr Jesu S. 138; 145.
Totenverehrung S. 34.
Unwissenheitssünden S. 35; 58.
Ursinus Afer S. 13.
Victorin von Pettau S. 138; 149.
Weissagungsbeweis S. 42; 58 sq.; 124 sq.
Zeitencultus S. 41.
Zerstörung Jerusalems S. 25; 62 sqq.; 65; 133.
Zwölf-Jahr-Tradition S. 52 sqq.; 136; 148 sq.
Zwölf-Jünger S. 54 sq.; 74 A. 2.

Nachträge und Verbesserungen.

S. 11 Anm. 1 Z. 17 sq.: st. *καὶ παρὰ πᾶσιν ὁμολογουμένη* lies: *καὶ παρὰ τοῖς πάλαι πρεσβυτέροις ὡμολογημένη.*

S. 17 Anm. 1 füge hinzu: Iren. adv. haer. III, 3, 4 hat *κηρύσσειν* (von Polycarp gesagt) nur die abgeschwächte Bedeutung: „öffentlich behaupten".

S. 24 Fragm. IX lies: Strom. VI, 15, 128 st. 148.

S. 43 zu Anm. 2: Was Zahn behauptet und wir oben zu erklären suchten, dass nämlich das jüdische Passah von Christen für ein zweitägiges Fest gehalten worden sei, scheint sich als thatsächlich zu bestätigen durch die LA. des Codex Basil. A.N. IV, 5 [Ac 4 P 4.. welcher Act. 20, 6 bietet: *μετὰ τὰς δύο ἡμέρας τῶν ἀζύμων.* Die Handschrift ist zwar sehr jung (Saec. XIV—XVI), aber doch sehr beachtenswert. Auf ihre Bedeutung für die fälschlich dem Euthalius beigelegten sog. *ὑποθέσεις* aus der Synopsis scripturae sacrae des Pseudo-Athanasius habe ich schon im „Centralblatt für Bibliothekswesen" X. Jahrg., 2. Heft, Febr. 1893 S. 70 hingewiesen. Neuerdings habe ich Act. 20 und die beiden Thess.-Brr. daraus verglichen und dabei beobachtet, dass die für so späte Zeit unglaublich freie Art, mit welcher der Text behandelt ist, sehr an Codex D^{act} und E^{act} erinnert. Einige Beispiele zum Belege: eigenartige Umstellungen sind I. Thess. 1, 10: *ἀπὸ τῆς ἐρχομένης ὀργῆς* — 2, 19: *παρουσία αὐτοῦ* — 3, 6: *ἀφ' ὑμῶν πρὸς ἡμᾶς* — 3, 9: *ἀνταποδοῦναι τῷ θεῷ* — 4, 8: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ* — II. Thess. 2, 6: *ἐν τῷ καιρῷ ἑαυτοῦ*; — Zusätze finden sich I. Thess. 2, 17: *καὶ οὐ καρδίᾳ* — 4, 15: *παρουσίαν τοῦ θανάτου* — 5, 8: *ἡμέρας υἱοὶ ὄντες* u. a. m. Speciell Act. 20 ist folgendes bemerkenswert: Ausser dem oben angeführten v. 6 sind ohne weitere Bezeugung (nach Tisch. ed. crit. VIII. maior) v. 10: *φοβεῖσθε* st. *θορυβεῖσθε* — 14: *συνέβαλεν ἡμᾶς* st. *ἡμῖν*, eine ganz ungriechische Wendung (cf. e: convenisset nos) — v. 15: *εἰσ τὴν σάμον* — v. 16: *εἰσ τὴν ἔφεσον* — v. 19: *δουλεύειν* — v. 24: *κυρίου ἰησοῦ χριστοῦ* — v. 35: *ἀσθενεστέρων* st. *ἀσθενούντων.* — Im Vergleich zu Cod. Cantabr. und Oxon.: v. 3: m. pr. *ἄγεσθαι* cf. E (st. *ἀνάγεσθαι* [m. sec.]) — v. 8: *οἳ ἦμεν συνηθροισμένοι* (st. *συνηγμένοι*; E lässt das Wort ganz aus!) — v. 5 u. 13: *προσελθόντεσ* cf. u. a. E — v. 1: *εἰσ μακεδονίαν* (om. *τὴν*) cf. u. a. E — v. 21: *εἰσ θεόν* (om. *τὸν*) cf. u. a. E — v. 26 u. 31 ist wohl von erster Hand *ὑμῶν* zugesetzt; cf. dort E, hier DE — v. 30: *αὐτῶν* st. *ἑαυτῶν* cf. u. a. DE — v. 15: *τῇ ἐρχομένῃ* cf. D min. — v. 24 *παρέλαβον* cf. D min. — Endlich zu v. 35: *μνημονεύειν τε τὸν λόγον*

cf. LP al. — Nach alledem scheint es mir höchstwahrscheinlich, dass cod. Ac 4 einen, wenn auch mit der Zeit verwilderten, so doch noch sehr wertvollen occidentalischen Text darstellt, und somit die obige LA. alle Beachtung verdient. — Um sie aber zur sicheren Stütze der Zahnschen Behauptung zu erheben, müsste sie doch nicht so vereinzelt stehen, — und dürfte endlich nicht Marc. 14, 1 zu lesen sein: *ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας*; denn es ist nicht unwahrscheinlich, dass nur die Erinnerung hieran den Einschub Act. 20, 6 veranlasst hat (vergl. auch: *μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας* Joh. 4, 43).

S. 77 Anm. 2 Z. 4 v. u.: statt: durch Auslassung des ganzen v. 8 lies: durch Auslassung der Worte *καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* in v. 8 (vergl. das Facsimile in Wordsworth, Sanday and White, old-latin biblical texts [Oxf. 1886] II).

S. 87 Anm. 3 zu Assumptio Mosis c. 11 bemerke: Das in der Handschrift fehlende *quam* hat Fritzsche mit Merx zugefügt. Prof. v. Gebhardt schlägt vor, es vor *omnia* zu setzen. Volkmar will *tam* [*dicta quam*] *scripta* lesen und Hilgenfeld übersetzt einfach *οὕτω*. Sollte *tam* nicht einfach für *iam* verschrieben sein und der Zusatz bedeuten, dass die damals gesprochenen Worte nunmehr (d. h. zur Zeit des Schriftstellers) aufgezeichnet vorliegen? — eine Deutung, bei welcher allerdings die Stelle für den Zweck unserer obigen Beweisführung verloren ginge.

S. 89 Anm. 2 füge hinzu: Aphraates Hom. XIX (von der Unterstützung des Armen) T. u. U. III, 4, 317: Von dem Dürftigen empfängt auch der Almosenspender etwas . . . . wenn er empfängt, preist der Arme den Herren beider.

Zu S. 64: Cureton erklärt wie Prof. Harnack: the „wise king", who, although put to death, still lived in the „wise laws which he promulgated" (p. XIII) und fasst die Statue der Juno als die auf Befehl des Delphischen Orakels dem Pythagoras von den Römern gesetzte auf (p. 101). Besser ist folgende Erklärung, welche ich der Güte des Herren Geh. Rat Prof. Zeller verdanke. „Die statua Junonis des Syrers scheint aus der Angabe zu stammen, die sich nach Porphyr v. Pyth. 3 bei Duris (um 280 v. Chr.) fand, dass Pythagoras' Sohn Arimnestos in den Heretempel ein ehernes Weihgeschenk gestiftet habe; nur dass dies auf Pyth. selbst übertragen und aus dem *ἀνάθημα* (einer Tafel mit Figuren oder dergleichen) ein Bild der Göttin gemacht wurde. Wenn in der Stiftung eines solchen hier ein besonderes Verdienst des Pyth. gefunden wird, bestätigt dies allerdings den nichtchristlichen Ursprung der Vorlage des Syrers. Dass Pyth. mit seinen Schülern im Feuer umgekommen sei, sagen einige spätere Schriftsteller seit Plutarch [Sto. rep. 37, 3. S. 1051. Athenag. Suppl. c. 31. Hippol. Refut. I, 2 g. E. Arnob. adv. gent. I, 40. Schol. in Plat. S. 420 Bk. und eine Angabe b. Tzetz. Chil. XI, 80 ff. vergl. Zeller, Phil. d. Griechen[3] I, 1 S. 332 Anm. 1]; für die Verlegung dieses Vorfalls von Kroton nach Samos [seine Heimat und ohne Zweifel auch sein Geburtsort, Zeller a. a. O. 296] ist nur die Flüchtigkeit des Verfassers verantwortlich zu machen." Dass

wir es mit einer überarbeiteten Schrift zu thun haben, zeigt die eigentümliche Mischung einer allgemein-philosophischen, stoisch gefärbten Moral, welche das gleichmütige Ertragen des von der Zeit Gebrachten als höchste Lebensweisheit hinstellt — so würde ein Christ schwerlich geschrieben haben — mit Anklängen an die ATliche Weisheitslehre, aber auch an NTliche Worte. Die Kenntnis einer so singulären Notiz, wie die des nicht eben sehr bekannten Duris lässt auf einen vollkommen griechisch durchgebildeten Mann schliessen, wenn auch Syrien als seine Heimat anzusehen ist. Bei der Annahme, dass also eine heidnisch-griechische Schrift um ihrer erbaulichen Gedanken willen von einem christlichen Syrer in der freien Weise, wie wir sie bei diesen Übersetzern gewohnt sind, übersetzt, resp. überarbeitet wurde, erklärt sich auch das Unklare des der konkreten Züge durchaus nicht entbehrenden geschichtlichen Hintergrundes.

S. 105 Z. 13 v. u. lies st. Commentator: Commentar.

Zu S. 110 sqq.: Erst nachträglich bin ich auf die Abhandlung Hallers: „Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche" in den Studien und Kritiken von 1891 Heft 3 S. 478—563 aufmerksam geworden. Dort hat die hier nur kurz zu skizzierende Frage eine gründliche Erörterung erfahren. Aber die Bedeutung der zweiten Gedankenreihe bei Hermas, worin er sich als Vorläufer des Clem. Al. giebt, ist m. E. nicht genug gewürdigt. Wertvoll war mir der Hinweis darauf, wie Barnabas Fasten und Wohlthätigkeit verknüpft (S. 515). Es ist charakteristisch für die Eigenart des Barn., dass er das jüdische Fasten für ganz verkehrt hält und durch Wohlthätigkeit ersetzt, während die Bedeutung unseres Fragm. XII darin liegt, dass das Fasten selbst zur Wohlthätigkeit gemacht wird. — Der Anschauung des Clem. Al. über den Reichtum entspricht auch Aphraates Hom. VII, 10: „Der Reiche, der zur Armut gekommen ist, soll nicht sprechen, alle Reichen sollen mir gleich sein; denn wenn seine Bitte erhört würde, wer sollte dann seinen Mangel ersetzen?"

S. 138 Z. 5 lies st. Juno: Junio.

Druck von August Pries in Leipzig.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III. 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.** Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S. Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. VIII u. 98 S. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** Befindet sich im Druck.

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** 1. Textkritische u quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VI u. 162 S. M. 5 —

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Bussedict des römischen Bischofs Kallist von **Rolffs.** Befindet sich im Druck.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

XI. BAND HEFT 1

DAS

KERYGMA PETRI

KRITISCH UNTERSUCHT

VON

ERNST VON DOBSCHÜTZ

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

ACTA

SS. NEREI ET ACHILLEI

TEXT UND UNTERSUCHUNG

VON

LIC. DR. **HANS ACHELIS**

PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE ZU GÖTTINGEN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1893

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/2. V—VIII. IX 1/2. X 1. XI 2. M. 216 —

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der Διδαχη in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —
(II, 1/2. einzeln nur in anastatischem Druck (1893) käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides von Lic. **Edgar Hennecke.** Erscheint demnächst.
4. Theophili libri tres ad Autolycum II, III. Recens. **Ed. Schwartz.** } In Vorbereitung.
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt** et **A. Harnack.** }

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

ACTA

SS. NEREI ET ACHILLEI

TEXT UND UNTERSUCHUNG

VON

LIC. DR. **HANS ACHELIS**

PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE ZU GÖTTINGEN.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893.

Die Nereus-Achilleus-Akten erzählen das Leiden der Flavia Domitilla und ihrer Kämmerer Nereus und Achilleus. Sie würden schon deswegen eine Untersuchung auf ihre Quellen und ihren historischen Wert hin rechtfertigen.

Sie enthalten ferner eine Reihe topographischer Notizen über Römische Cömeterien, und berichten von der Verehrung mancher Römischer und mittelitalischer Heiligen, zählen somit zu den Quellen der Katakomben- und Martyrologienforschung. Auch wenn die historische Untersuchung mit negativem Resultate abschliessen müsste, würde dieser Umstand den Akten ihren Wert sichern.

Dass sie endlich für die apokryphe Petrus-Paulus-Literatur durch ihre daher entnommenen Stoffe von Bedeutung sind, hat noch jüngst R. A. Lipsius in seinem grossen Werke gezeigt.

Der lateinische Text der Akten ist längst bekannt und mehrfach gedruckt; den griechischen Originaltext in Vatikanischen Handschriften wiedergefunden zu haben, ist das Verdienst Albrecht Wirth's. Seine Ausgabe kann ich ihm nicht zum Verdienste anrechnen. Wenn ich bemerke, dass er einige 20 Wörter seiner Handschriften nicht zum Abdruck bringt, dass seine Angaben über die Lesarten derselben in ausserordentlich vielen Fällen falsch und irreführend sind, dass seine Quellenuntersuchung jedes Haltes entbehrt, dürfte eine neue Ausgabe und Untersuchung berechtigt erscheinen.

Göttingen, im Mai 1893.

Hans Achelis.

V = cod. Vatic. 866.

C = cod. Vatic. 1286 (Caraffae).

W = Acta SS. Nerei et Achillei graece edidit Albrecht Wirth. Lipsiae 1890.

lat. = AA SS Maj. III 6 ff.

Die Paragraphenzählung ist die der Bollandisten.

Die Anmerkungen nehmen öfter stillschweigend auf falsche Angaben Wirth's Bezug.

Μηνὶ Μαΐῳ ιβ'.

ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΝΗΡΕΟΥ ΚΑΙ ΑΧΙΛΛΕΟΥ.

Εὐλόγησον. |

292 b 1 *Τοὺς τῶν καλλινίκων μαρτύρων ἄθλους γραφῇ παραδοῦναι προθυμούμενοι πᾶσαν σπουδὴν τιθέμεθα τοῦ διεγεῖραι πάντας τοὺς ἐντυγχάνοντας εἰς δοξολογίαν θεοῦ καὶ αἶνον, τὴν ἀνδρείαν αὐτῶν καὶ τὸ καρτερικὸν θαυμάζοντες καὶ τὸν πόθον, ὃν πρὸς τὸν θεὸν ἐκέκτηντο. Πάντων γὰρ τῶν ὁρωμένων ὡς παρερχομένων περιφρονοῦντες καὶ τῶν αἰωνίων καὶ ἀθανάτων σπεύδοντες ἐπιτυχεῖν ἀγαθῶν, προθύμως πρὸς πᾶσαν αἰκίαν καὶ πᾶν εἶδος θανάτου ὑπὲρ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ἐπεδίδουν· καὶ τὰ τῆς νίκης ἐπιφερόμενοι τρόπαια μετ' εὐφροσύνης πρὸς τὸν ἑαυτῶν βασιλέα καὶ κύριον ἐπορεύοντο, τοῦ ποθουμένου αὐτοῖς τέλους ἐπιτυγχάνοντες. 2. Πρὸς οἰκοδομὴν δὲ τῶν σπευδόντων ἀρέσαι θεῷ λάβωμεν ὑπογραμμὸν Δομετίλλαν τὴν εὐγενεστάτην παρθένον, τὴν ἀνεψιὰν Δομετιανοῦ τοῦ βασιλέως. Αὕτη εἶχεν δύο εὐνούχους κουβικουλαρίους, Νηρέα καὶ Ἀχιλλέα ὀνομαζομένους, οὕσπερ ὁ μακάριος Πέτρος ὁ ἐπίσκοπος καὶ ἀπόστολος βαπτίσας τῷ Χριστῷ προσήγαγεν. Οὗτοι δὲ θεασάμενοι τὴν κυρίαν αὐτῶν μετὰ πάσης ἐπιμελείας κοσμουμένην καὶ ὡραϊζομένην πορφύρᾳ τε καὶ χρυσοϋφέσιν ἐνδύμασιν λέγουσιν πρὸς αὐτήν·*

,Εἰ τοσαύτῃ σπουδῇ καὶ ἐπιμελείᾳ τὴν ψυχὴν κατεκόσμεις ὅσῃ τὸ σῶμα, ἵνα τὸν υἱὸν τοῦ ὑπάτου Αὐρηλιανὸν, ἄνθρωπον θνητόν, ἄνδρα λήψῃ, ἡδύνου τὸν υἱὸν τοῦ ἀθανάτου βασιλέως

---

2 VCW stets *Νερέου* — 4 V *Εὐλόγησον*, fehlt W — 20 V *τῷ*, fehlt W — 21 W *μεθ' ἁπάσης* — 23 V *κατεκόσμης* — 24 V *Αὐρελλιανοῦ*, W *Αὐρελιανοῦ*; lat. *Aurelianum*, vgl. 8_{25} u. s. w. — 25 V *θνητὸν*.

νυμφίον κτήσασθαι, ὅστις ἀθανασίαν σοι χαριζόμενος οὐδέποτε W p. 18
τέλος τῇ εὐ|πρεπείᾳ καὶ τῇ χαρμοσύνῃ ἐπιτίθησιν.' V f. 292

Ἀποκριθεῖσα δὲ Δομετίλλα εἶπεν· ‚Ποία δύναται εἶναι κρείττων ἀγάπησις τοῦ ἔχειν ἄνδρα καὶ τεκνοποιῆσαι, δι' ὧν ἡ ὑστεραία γλυκύτης δυνηθείη προσβῆναι, ὥστε τὴν τοῦ γένους ἀξίαν καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος μνήμην μὴ ἐξαλειφθῆναι; Μετὰ δὲ τοῦτο ὁποῖόν ἐστιν σκολιὸν τὴν τρυφὴν ταύτην καταλεῖψαι καὶ τῇ ἡδύτητι ταύτης τῆς ζωῆς ⟨μὴ⟩ ἐν ἀπολαύσει γενέσθαι, ἀλλ' ὥσπερ ὁ μὴ γεννηθεὶς ἐν τούτῳ τῷ βίῳ μηδὲ τοῦτο θεασάμενος τὰ τερπνὰ ταῦτα μὴ ποθῆσαι'. 3. Πρὸς ταῦτα Νηρεὺς ἀποκριθεὶς εἶπεν· ‚Σὺ τὴν μὲν ἡδύτητα μιᾶς στιγμῆς θεωρεῖς, πόσοι δὲ κίνδυνοι δι' ὅλου τοῦ χρόνου ἐπακολουθοῦσιν, οὐ κατανοεῖς. Πρῶτον μὲν γὰρ τῆς ὁλοκληρίας τῆς μετά σου γενηθείσης ἀπώλεσας τὸ ὄνομα τῆς παρθένου γυνὴ κληθεῖσα καὶ οὐκέτι παρθένος, καὶ ἡ μὴ οὐδέποτε καταδεξαμένη τὴν ἐλευθερίαν σου παρά τινος κυριευθῆναι μηδὲ ὑπ' αὐτῶν τῶν γονέων σου ξένον ἄνθρωπον κυριεύοντα τοῦ σώματός σου ποιεῖς, ὅστις καθάπερ εὐτελεῖ θεραπαινίδι σοι χρώμενος κελεύει μηδ' ὅλως τινί σε συντυγχάνειν, οὐ γνωρίμῳ, οὐ πλησίον, οὐχὶ γονεῦσιν, οὐ τοῖς μετά σου ἀνατεθραμμένοις, οὐ τοῖς οὖσίν σοι ἐπιτηδείοις· εἰ δὲ τοῦτο ὑποπτεύσει, εὐθέως μάχαι, συκοφαντίαι καὶ μάστιγες. Λοιπὸν κινδυνεύει λόγος, κινδυνεύει ὅρασις, κινδυνεύει ἀκοή, καὶ εἴ τι δ' ἂν ἐν ἀκακίᾳ διαπράξῃ, πονηραῖς ὑποψίαις τοῦτο ὑποβάλλεται'. Ἀποκριθεῖσα Δομετίλλα εἶπεν· V f. 29
‚Οἶδα τὴν μητέρα τοιαῦτα πεπονθυῖαν. Ζηλοτυ|πῶν γὰρ αὐτὴν ὁ πατήρ μου ἐπὶ πλείστους χρόνους ὕβρεσιν αὐτὴν ἐξέθλιβεν· μήτοι γε ἄρα κἀγὼ τοιοῦτο μέλλω ὑπομένειν;'

Πρὸς ταῦτα Ἀχιλλεὺς εἶπεν· ‚Πάντες ἄνθρωποι πρὶν ἢ πρὸς γάμον ταῖς μνηστευθείσαις αὐτοῖς συναφθῆναι, τανεινόφρονας καὶ πραοτάτους εἶναι ὑποκρίνονται ἑαυτούς, μετὰ δὲ τὴν τῶν γάμων ἐκπλήρωσιν τὰ τῆς ὑποκρίσεως ἀνακα|λύψαντες, ὁποῖοι ἂν ὑπάρχουσιν φανερῶς ἑαυτοὺς ἐπιδεικνύουσιν. W p. 1

---

3 V *δύνανται* — 4 V *κρεῖττον* — 7 V *τρυφὴν*, W *τροφὴν* — V *καταλύσαι* — 8 W *τῆς ἡδύτητος* — lat. *et vitae ipsius suavitate non perfrui*, W *μὴ* — 9 W *τοῦτον* — 14 V *ἀπόλεσας*, W *ἀπολέσασα* — V *κληθεῖσα*, W *κληθῆσῃ* — 18 V *σον*, W *σοι* — 19 V *συγτυγχάνειν* — V *οὐχ οἱ*, W *οὐ τοῖς* — 21 V *μάχε* — 25 V *ἑαυτήν*, W *αὐτὴν* — 26 V *ὕβρεσιν*.

Καὶ ἐὰν μὲν πόρνοι ὑπάρχουσιν, τὰς παιδίσκας ἀγαπῶσιν καὶ ταύταις προσφθείρονται, ἐκεῖναι δὲ τὰς κυρίας αὐτῶν ἐξουδενῶσαι ἀντ᾽ οὐδενὸς αὐτὰς ἔχουσιν· καὶ ἐὰν δοκιμάσουσιν ταύτας ἐπιτιμῆσαι, εὐθέως ἐκεῖνοι μετ᾽ ὀργῆς καὶ ἀλαζονίας ταύτας διεκδικῶσιν, καὶ τοῦτο οὐ μόνον λόγοις, ἀλλὰ καὶ μάστιξι πλεονάζουσι, καὶ ἡ πολλάκις παρ᾽ εὐσεβοῦς μητρὸς ὑβριστικὸν λόγον μόλις ὑπενέγκαι δυνηθεῖσα γρόνθοις καὶ λακτίαις τυπτομένη καὶ μὴ βουλομένη ὑποφέρει. 4. Ἔστω δὲ ὅτι οὔτε πόρνος ὑπάρχει οὔτε ζηλοτυπεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ἱλαρὸς καὶ κολακεύων· ἴδωμεν οὖν, εἰ δοκεῖ, ποῖαι συμφοραὶ τῇ γυναικὶ ἐπακολουθοῦσιν. Συλληφθέντος γὰρ τοῦ βρέφους ἐν τῇ κοιλίᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν τὸ βάρος μετὰ βίας βαστάζει· ἐξ οὗ βάρους γίνεται ἀσθενής, ὠγκωμένη, ἄχρους, μόλις τοῖς ποσὶν αὐτοῖς βαδίζειν ἰσχύουσα· βρωμάτων δὲ τῶν ἡδέων ἀηδίαν ὑπομένουσα, βρώμασι δὲ τοῖς βλαβεροῖς μᾶλλον κέχρηται, ὅθεν πολλάκις συμβαίνει ἢ τῇ περισσείᾳ τοῦ αἵματος τὰ ἐνδὸς ἐκφλογοῦσθαι ἢ
293 a 2 *τῇ ἄγαν ἐμφορήσει σφοδρότατος ἀλγεῖν ἢ τῇ ὑπερβαλλούσῃ ξηρότητι συσφίγγεσθαι ἢ τῷ πάχει τοῦ λίπους στενοῦσθαι· ἐξ ὧν ἀφορμῶν ἐν τοῖς ἔνδοθεν τῆς γαστρὸς μυστηρίοις τοῦ ἀνθρώπου συλληφθέντος αἰτίαι γίνονται, καὶ συμβαίνει τὸ τικτόμενον βρέφος ἢ πάρετον ἢ κυρτὸς κεκυφὼς προελθεῖν. Τέλος δὲ ἐν αὐτῇ τῇ γεννήσει πολλάκις τῆς εὐθείας προόδου παρατραπὲν οὐ μόνον τοῖς τῶν γυναικῶν ὀφθαλμοῖς τὰ κρυπτὰ τῶν θηλείων φανεροῦνται, ἀλλὰ καὶ ἀνδράσιν ἀγνώστοις διὰ τέχνην ἰατρικὴν ἀπογυμνοῦνται, ἵνα μεληδὸν τὸ βρέφος ἔνδον κόψωσιν καὶ οὕτως αὐτὸ προαγάγωσιν, ὅπερ τὴν ἰδίαν μητέρα πρὸ τοῦ γεννηθῆναι σφαγιάζει, ἐν ᾧ καὶ αὐτὸ πρὸ τοῦ τῆς γεννήσεως ἄρξασθαι ἀποσφάττεται. Ὅτε δὲ καὶ ἐκτὸς βίας γεννηθῇ, συμβαίνει ἢ στραβὸν ἢ βωβὸν ἢ πλῆρες τραυμάτων ἢ μετὰ δαίμονος αὐτὸ γεννηθῆναι, ὅθεν ἀνάγκη μᾶλλον πρότερον λοιπὸν ἐπιζητῆσαι ἐξορκισιὴν ἥπερ τροφόν. 5. Ἀποκριθεὶς δὲ Νηρεὺς*

---

3 V *ἀνθ* — 5. 6 V *πλεονάζουσι* — 7 V *ὑπενέγκαι*, W *ὑπερενέγκαι* — 8 V *ὅτι* von erster Hand am Rande — 9 V *ἱλαρῶς* — 10 V *εἴδομεν*, W *ἴδωμεν* — 12 V *ἡμέρα*. W *ἡμέραν* — V *οὗ βάρος* — 13 V *ὀγκομένην* — V *αὐτοῖς*, W *αὐτῆς* — 16 V *ἐντὸς*, erster Hand am Rande: *δ*; W *ἐντὸς* — 18 V *λείπου*, W *λίπους* — 21 V *πάραιτον*, W *παράλυτον* — 22. 23 W *παρατραπείσης* — 24 V *θηλίων*. W *θηλέων* — 28 V *ἄρξηται*, W *ἄρξασθαι* — 29 V *πλήρεις*, W *πλήρη* — 31 V *εἴπερ*.

εἶπεν· | Ὦ πόσον μακαρία ἐστὶν ἡ ἁγία παρθενεία, ἥτις ἐκ πα- W p. 20
σῶν τῶν ἀναγκῶν τούτων ἀλλοτρία ὑπάρχει, ποθητὴ δέ ἐστιν
θεῷ καὶ ἀγγέλοις ἐπέραστος, ἥνπερ ὁ κτησάμενος ὅμοιος τοῦ
θεοῦ τυγχάνει, ὁ δὲ τὴν τοῦ θεοῦ ὁμοιότητα μὴ ἔχων ἕνεκεν
τούτου αὐτὴν οὐκ ἔχει, διότι τὴν ὁλοκληρίαν ἀπώλεσεν καὶ τὴν
διαφθορὰν εὗρεν. Τὴν μὲν οὖν ἁμαρτίαν δύναται γυνὴ διὰ
μετανοίας ἀπαλεῖψαι, τὴν δὲ ὁλοκληρίαν τῆς παρθενείας αὐτῆς
ἀνακαινίσαι ἀδύνατον. Οὐαὶ πόση μωρία καθέστηκεν τῷ ἀλλο-
τρίῳ θελήματι ἑαυτὴν θέλειν | καθυποτάξαι, οὐαὶ ὅσον σφόδρα V f. 2 3
μάταιον τυγχάνει τοῦ μὴ κατανοῆσαι, ὅτι δυναμένη τις μετὰ
χαρᾶς καὶ αἰνέσεως ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων τὴν τῆς παρθενείας
ἀντάμειψιν ἀντιλαβεῖν καὶ στεφάνῳ δόξης κατακοσμισθῆναι
μετὰ κλαυθμοῦ καὶ μετανοίας συγχώρησιν ὑπὲρ τῆς μιάνσεως
αὐτῆς ἐπιζητεῖν ..... Πᾶσα τοίνυν ἁγιωσύνη διά τινος ἀνάγκης
ἢ θελήματος ἀποβληθεῖσα δύναται διὰ μετανοίας εἰς τὰ οἰκεῖα
μέτρα καὶ εἰς τὴν ἰδίαν δόξαν ἐπανακάμψαι, μόνη δὲ ἡ παρ-
θενεία ἀποβληθεῖσα εἰς τὴν ἰδίαν τάξιν ἐπαναστρέψαι οὐ δύ-
ναται. Τὴν μέντοι ἁμαρτίαν αὐτῆς διὰ μετανοίας ἀποβάλλεσθαι
δύναται, αὐτὴν δὲ τὴν ὁλοκληρίαν τῆς παρθενείας, καθὼς προ-
ειρήκαμεν, ὑποστρέψαι ἀδύνατον καὶ φθάσαι εἰς τὰ τῆς ἁγιω-
σύνης αὐτῆς μέτρα· πάντα τοιγαροῦν τὰ ἀποβαλλόμενα δύνανται
ἀνακαινισθῆναι, μόνη ἡ παρθενεία ἅπαξ ἀπολεσθεῖσα ἀνακαι-
νισθῆναι οὐ δύναται· εἰ γὰρ καὶ τὴν συγχώρησιν διὰ μετανοίας
ἀπολαμβάνει, οὐ μέντοι γε δύναται καὶ εἰς τοῦτο φθάσαι, ἵνα
παρθένος γένηται, καθάπερ ἐκτίσθη, ἐν ὅσῳ ἀπέβαλεν τὴν ὁλο-
κληρίαν, ἐν ᾗ ἐγεννήθη. 6. Πάνυ οὖν φίλη γνησία τῷ θεῷ καὶ
πατρὶ ἅμα τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ παρθενεία καθέ-
στηκεν. Καθάπερ γὰρ βασιλίσσης πρόσωπον πασῶν γυναικῶν
τῶν ἐν εὐγενείᾳ καὶ ἀξιώμασιν ὑπαρχουσῶν προτιμᾶται, οὕτως
ἡ παρθενεία πασῶν τῶν ἀρετῶν ὑπέρκειται, ὥστε δεύτερον τό-
πον μετὰ τοὺς μάρτυρας κατέχειν αὐτήν, ὥστε μεταξὺ τῶν λοι-
πῶν ἀρετῶν πρώτην αὐτὴν ὑπάρχειν. Δουλεύουσιν γὰρ | αὐτῇ V f. 2
πᾶσαι αἱ ἀρεταί, καὶ ὥσπερ βασιλίσσῃ κουβικουλαρίαι, οὕτως

1. 2 VW πάντων — 10 V τοῦ, W τὸ — VW δυνάμενός τις, lat. *quae poterat* — 12 V ἀντάμειψιν zwischen τ und α Rasur eines Buchstaben — W κατακοσμηθῆναι — 13 V μιώσεως, μιάνσεως Gebhardt, D. Litztg. 1891, 1305 — 14 Nach ἐπιζητεῖν lat. *necesse habebit* — 18 V μετανίας — 26 γνησία V ν erster Hand über der Zeile — 33 V κουβικουλαρία, lat. *cubiculariae suae*, W κουβικουλαρίαι.

W p. 21 αὐτῇ | ὑπακούουσιν. Παρέπεται αὐτῇ πίστις, ἐφαπλοῦται αὐτῇ ἐλπίς, ἀσπάζεται αὐτὴν ἀγάπη καὶ πᾶσαι ὁμοῦ αἱ τῷ βασιλεῖ τῶν οὐρανῶν παριστάμεναι, ὑπομονὴ καρτερία σύστασις κόσμου καταφρόνησις ἀγρυπνία ἐλεημοσύνη ὑποδοχὴ ἀνδρεία γνῶσις ἀλήθεια. Πᾶσαι τοίνυν αἱ ἀρεταὶ αἱ ὀνομασθεῖσαι οἰκειοῦνται αὐτῇ καὶ σὺν αὐταῖς ὁμόσκηνος τῶν ἀγγέλων καθίσταται, τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἐν ἀπολαύσει γινομένη καὶ τῆς εὐωδεστάτης ἐκείνης ὀσφρήσεως κορεννυμένη· τὴν τῆς αἰωνίου ζωῆς ζῶσιν ἐν αὐτῇ κατέχουσα τοῦ λοιποῦ οὐκ ἐν συγνότητι, ἀλλὰ πάντοτε ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ ἡ ψυχὴ ἐστιν τὸν αἰώνιον πλοῦτον ἀμερίμνως κεκτημένη. 7. Ἐπὶ τούτοις ἀποκριθεὶς Ἀχιλλεὺς εἶπεν· Ταῦτα ἅπερ ὁ ἀδελφός μου καθυπέμνησεν ἐκ πολλῶν ὀλίγα τυγχάνουσιν. Ὥσπερ γὰρ ἐκ ποταμοῦ μεγίστου ἀενάως ῥέοντος ἓν ξεστίον ὕδατος ἐὰν λάβοις, σημεῖον μὲν τοῦ πλήθους τῆς ἀμετρίας αὐτοῦ κατέχοις, αὐτοῦ δὲ τοῦ ὕδατος τὸ μέτρον ἀπαριθμῆσαι οὐ δύνασαι· οὕτως οὔτε τῆς ἀϊδίου ζωῆς ἐκείνης τῆς μελλούσης τὴν χαρὰν ⟨καὶ⟩ ἀπόλαυσιν λόγος ἑρμηνεῦσαι ἐξαρκεῖ. Εἰ δοκεῖ δέ, μηδὲ τοῦτο παρέλθωμεν τῷ λόγῳ, ὅτι καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ ἡ παρθενεία οὐκ ἀπόλλει τὴν ἐλευθερίαν αὐτῆς. Οὐ γὰρ φοβεῖται ἀνδρικὴν αὐθάδειαν, οὐχ ὑποτέτακται ἀνδρὶ διαφθείροντι αὐτήν, τῷ ῥυποῦντι τὴν καθαράν, τῷ ἀποσφραγίζοντι τὴν ἐσφραγισμένην, τῷ θραύοντι τὴν σῶραν,
f. 294 a 1 τῷ αἰχμαλωτίζοντι τὴν ἐλευθέραν | καὶ εὐγενίδα, τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γεναμένην, καὶ αὐτῷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ οὖσαν γνησίαν. Οὗτος δὲ διὰ τῆς αὐτοῦ ἀσελγείας ποιεῖ αὐτὴν δούλην, καὶ μετὰ ταῦτα πάντα ἔνδον τῶν τοῦ οἴκου αὐτοῦ τοίχων καθάπερ ἐν ἰδίᾳ φυλακῇ κατέχει κεκλεισμένην, προσκυνηθῆναι αὐτὴν παρά τινος οὐ συγχωρεῖ, θεαθῆναι αὐτὴν ὑπὸ τῶν γονέων κωλύει, τὴν τροφεύουσαν αὐτὴν παιδίσκην καὶ τοὺς γείτονας

---

2 V αὐτῇ, W αὐτὴν — 3 Nach παριστάμεναι W: ⟨ἀρεταὶ⟩, was aber auch im lat. fehlt — 6 V ὁμόσκινος — 7 W τροφῆς — 8 W nach τὴν: δὲ⟩ — 14 VW ἀεννάως — 14 V ἓν ξέστιν, W ἕνα ξέστην — 17 W καὶ⟩ — 19 V ἀπόλλη, W ἀπολλύει — 20 V οὐκ — 21 V τῷ ρυποῦν; lat. *qui coinquinat mundam*, W τῷ ῥυποῦντι — 23 V αἰχμαλωτίζοντι — 24 W γενομένην — καὶ αὐτῷ bis αὐτοῦ fehlt W — 25 V ἑαυτὴν — 29 τροφεύουσαν V steht das zweite *o*, das Ende des vorhergehenden *v*, und der Anfang des folgenden *v* auf Rasur. Da über *ευ* neben dem sp. acutus ein durchstrichener sp. gravis steht, stand schwerlich ursprünglich τροφεύσασαν (W).

καθάπερ ἐχθροὺς ἀπὸ παρακλήσεως καὶ συντυχίας ἀποκλείει, οὐδὲ νηπίους αὐτῇ συντυγχάνειν ἐλευθερίως ὑποφέρει, ὑφορώμενος ἵνα μὴ διὰ τούτων οἱ ταύτης γονεῖς ἐπιγνώσονται ἅσπερ ἐπιφέρει ὕβρεις τῇ ἑαυτοῦ γυναικί. Τοιαῦτα τοιγαροῦν | εἰσιν W p. 22
τοῦ πρώην ἐν τῇ παρθένῳ ψευδεῖς κολακείας ἐσχηκότος. Μὴ οὖν ψευδῆ ταῦτα τυγχάνουσιν ἅπερ εἴρηκα; Οὐχὶ μᾶλλον καὶ πλείω κακὰ ὧν ὑπέμνησα εἴθισεν ἐκτελέσαι ἡ ἀνδρικὴ ὑπερηφάνεια; Ἀθυμεῖ δὲ καὶ ὁ τοῦ θεοῦ ἄγγελος ἐπὶ τούτοις ὁ τῇ παρθενείᾳ ἐπιστατῶν, ὅτι ταύτην ἀφ' ἑαυτῆς ἀποβάλλεσθαι παρεχώρησεν, μεθ' ἧς ἐγεννήθη καὶ ἐθήλασεν τὸν μητρῶον μαζόν, μεθ' ἧς ἐγέλασεν καὶ ἔκλαυσεν, ὅτι τὴν ἁγίαν ταύτην ὁλοκληρίαν, ἥνπερ παρὰ τοῦ κτίστου γεναμένην ἐδέξατο, ἐκ τοῦ οἰκείου αὐτῆς χωρίου ἀποβληθῆναι πεποίηκεν καὶ τὴν ταύτης ἐχθρεύουσαν διαφθορὰν ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς ἐπιβῆναι συνεχώρησεν. Ἐξ οὗ γὰρ γεννηθεῖσα τοῦ ζῆν ἤρξατο, ἐκεῖσε ἡ ὁλοκληρία αὐτῆς διέμεινεν· ἡ δὲ ταύτης ἐναντία διαφθορὰ ἡ μηδέποτε αὐτῇ προσεγγίσασα ἐκεῖσε ἀντ' αὐτῆς εἰσήχθη. Οἶμαι δὲ καὶ τοιαῦτά τινα τὸν | ἐπιστατοῦντα τῇ παρθενείᾳ ἄγγελον V f. 294
καὶ ὑβριστικῶς ἐλέγχοντα πρὸς τὴν ἀποβαλλομένην τὴν παρθενείαν λέγειν. 8. Εἰπέ, ἄνθρωπε, τί σε ἡ παρθενεία ἠδίκησεν ἢ ἔβλαψεν, ἵνα ταύτην ἀπό σου ἀποβάλῃς καὶ εἰς τὸν τόπον αὐτῆς τὴν ταύτης ἔχθραν ἀντεισάξῃς; Ὅτε ἐκ γαστρὸς τῆς σῆς μητρὸς προῆλθες, μετὰ σοῦ ἐγεννήθη, μετὰ σοῦ ἐθήλασεν, μετὰ σοῦ πάντοτε ἦν καὶ ἐκ τῆς συνουσίας σου οὐδέποτε ἀπέστη, μετὰ σοῦ ἔκλαυσεν κλαυθμὸν νηπιότητός σου, μετὰ σοῦ ἐτιθηνήθη καὶ ἀνετράφη, νοσοῦντος τοῦ σώματός σου συνενόσησέν σοι καὶ ἐν ταῖς στενοχωρίαις τῆς ἀσθενείας σου συνεστενοχωρήθη σοι, μετὰ σοῦ ὕπνωσεν, μετὰ σοῦ ἐγρηγόρησεν, ἀνισταμένης σου συνανέστη σοι, ἐνδιδυσκομένης σου συνεδύθη σοι, κοσμουμένης σου συνεκοσμίσθη σοι, μετὰ σοῦ περιεπάτει, μετὰ σοῦ ἐκαθέζετο, μετὰ σοῦ ἐπείνασεν, μετὰ σοῦ ἐτρύφησεν, μετὰ σοῦ γράμ-

---

3 V ἅπερ — 4 V ὕβρις, aber lat. *quas exercet in muliere injurias*, W ὑβρεις — 7 VW (vgl. ‚Index graecus') ἤθησεν — 12 V γεναμένης, W γενομένη — 14 V ταύτης, W ταύτῃ; vgl. Z. 16. 22 — 15 V ἐκσ — ἐκεῖσε W: hic magis placet ἐκείνη — 22 V ἐγγαστρὸς, lat. *de utero*, W ἐκ γαστρός — 26 V νοσοῦστος — 28 ἀνισταμένης, V hinter zweitem α Rasur von 2 Buchstaben, wohl με — 29 V συνανέστη σοι, W συνέστησεν — V ἐνδεδυσκομένης, W (vgl. ‚Index graecus') ἐνδυσκομένης — 30 W συνεκοσμήθη.

ματα μεμάθηκεν, μετὰ σοῦ γραμματικὴν ἐπαιδεύθη, μετὰ σοῦ κατηχήθη, μετὰ σοῦ ἐβαπτίσθη, μετὰ σοῦ τοῦ βαπτίσματος ἀμφιανεδύθη, μετὰ σοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ μετέλαβεν, μετὰ σοῦ εἰς τοὺς πνευματικοὺς γάμους τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας ἐλήλυθεν, ἔνθα ὁ θάλαμος ἐκ τιμίων μαρ-
W p. 23 γαριτῶν ᾠκοδόμηται διὰ τῆς τῶν | λογισμῶν καθαρότητος, ὅστις καθ' ἡμέραν ἐπικοσμεῖται καὶ αὐξάνει. Ἐκ τούτων δὲ τῶν γάμων καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄπειρον πλῆθος παίδων γεννᾶται· πατὴρ γὰρ τῶν γεννωμένων ὑπάρχει Χριστὸς καὶ μήτηρ ἡ ἐκκλησία, ὁ δὲ θάλαμος οὗτος οὐδέποτε συστέλλεται,
f. 294 b 1 ὥσπερ οὐδὲ ἡ μήτηρ καὶ νύμφη ἐκκλησία ἐνδίδωσι· | ἐν δὲ τῇ τοῦ Χριστοῦ συμπλοκῇ αὐξάνει μᾶλλον ἡ παρθενεία ἥπερ φυγαδεύεται καὶ ἐν τῷ τόκῳ τῆς ἐκκλησίας πλεονάζει ἡ ὁλοκληρία ἥπερ σμικρύνεται. Ταύτης τὰ κόσμια διαφόρων μαργαριτῶν πολυτελῶν αὐγαῖς ἀπαστράπτουσιν, ἐκ δὲ τοῦ στόματος αὐτῆς τὰ τοῦ νόμου προέρχεται μελίρρυτα ῥήματα καὶ αἰωνίου ζωῆς ταῖς παρθένοις ἐπαγγέλματα. Ὦ μακαρία καὶ ἁγία παρθενεία, ἡ μέχρι τοῦ νῦν μεταξὺ ἁμαρτωλῶν ἀνθρώπων ἐν γῇ ὑπάρχουσα, οἵους καὶ νῦν ἐπαίνους σοι προσάγειν ἄξιον τῇ μελλούσῃ μεταξὺ ἀγγέλων μετέπειτα ἐν οὐρανοῖς εὐφημεῖσθαι, πόσον τιμιωτέρα ἁπάσης παρερχομένης βασιλείας τυγχάνεις, πόσον εἶ κοσμιωτέρα πάσης διαυγείας λίθων πολυτελῶν, ἔχουσα μετὰ σοῦ νεανίσκον ὡραιότατον Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ πάντων βασιλέως καὶ θεοῦ διάδημα περικείμενον τῇ χρυσαυγεῖ ἐξαστράπτων λαμπρότητι ὑπὲρ πᾶσαν ἐπουράνιον δύναμιν, καὶ ὁ λαμπρὸς δὲ καὶ περιφανὴς οὗτος ἥλιος δοῦλος καὶ οἰκέτης τῆς παρθενείας τυγχάνει· εἰ οὖν τοῖ οἰκέτου τοιαύτη ὡραιότης τυγχάνει, ἡ τοῦ δεσπότου ὁποία λοιπὸν καθέστηκεν; αὕτη μετὰ σοῦ πάντοτε ἔστω, ἡ ἁγία παρθενεία, μετὰ τῶν ἁγίων σε πάντων ἐπαναπαύουσα ἐν τῇ αἰωνίᾳ παρακλήσει καὶ πνευματικῶς σὺν σοὶ παραμένουσα ἀγγέλων συνευφρανθείη καὶ συναγαλλιασθείη σοι. Νῦν οὖν ἐπίλεξαι ὅπερ βούλει, ἢ τὸν ἀθάνατον νυμφίον μετὰ τῆς αἰωνίου χαρᾶς ἢ ἄνθρωπον θνητόν, οὗτινος

---

10 ἐκκλησία V zweites κ über der Zeile — Nach συστέλλεται lat. *quia pater Christus sponsus esse non cessat* — 12 V εἵπερ, W ἥπερ — 14 V εἵπερ, W ἥπερ — 16 V μελίρυτα — 30 V παρακλήσει, W (vgl. ‚Index graecus') παρακτήσει — 31 V ἀγγέλων, lat. *inter angelos*, W ἀγγέλῳ.

ἡ χαρὰ διαφθείρεται'. 9. Ταῦτα καὶ ἕτερα πλεῖστα τούτοις ὅμοια Νηρέου καὶ Ἀχιλλέου διεξελθόντων, Δομετίλλα ἡ σοφω- V f. 29
τάτη παρθένος ἀποκριθεῖσα εἶπεν· ,Εἴθε ἐκ πάλαι ἡ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις αὕτη πρός με ἐλήλυθεν, ἵνα μήτε ὄνομα νύμφης προσ-
5 έλαβον, καὶ εἰ ἡδυνήμην ἄνευ καμάτου τοῦ κεφαλαίου τούτου ἐπιλαβέσθαι, καὶ καθὼς βαπτισθεῖσα τὴν τῶν εἰδώλων | λα- W p. 2
τρείαν κατέλιπον, οὕτως οἰκοδομηθεῖσα καὶ τὴν σαρκικὴν ἐβδε-
λυξάμην συνουσίαν, πλὴν ὅμως ἐν ᾧ τὸ στόμα ὑμῶν ὁ θεὸς διήνοιξεν τοῦ κερδῆσαι τὴν ψυχήν μου, εἰς αὐτὸν πιστεύω
10 ὅτι γνωρίσαι ὑμῖν ἔχει καὶ τὴν αὐτοῦ βουλήν, ὅπως δυνηθῶ δι' ὑμῶν ὅπερ διὰ τὸν πόθον αὐτοῦ ἐπιθυμοῦμεν ἐκπληρῶσαι'.
Τότε ‖ Νηρεὺς καὶ Ἀχιλλεὺς ἐπορεύθησαν πρὸς τὸν ἅγιον Κλή- C nach
μεντα καὶ εἶπον αὐτῷ· ,Εἰ καὶ πᾶσα ἡ δόξα σου ἐν τῷ κυρίῳ
15 ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ ὑπάρχει ἐστηριγμένη καὶ οὐκ ἐξ ἀνθρω-
πίνου, ἀλλ' ἐκ θείου ἀξιώματος ἐγκαυχάσαι, πλὴν ὅμως γινώ-
σκομεν Κλήμεντα τὸν ὕπατον ἀδελφὸν τοῦ πατρός σου γενόμενον, τούτου δὲ ἡ ἀδελφὴ Πλαυτίλλα παιδία ἡμᾶς ὑπάρχοντας ὠνήσατο. Ὅτε οὖν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου
20 τὸν τῆς ζωῆς λόγον κατηχηθεῖσα πιστεύσασα ἐβαπτίσθη, καὶ ἡμᾶς σὺν αὐτῇ ἅμα τῆς θυγατρὸς αὐτῆς Δομετίλλας τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι καθιέρωσεν. Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ καὶ ὁ μακάριος Πέτρος ὁ ἀπόστολος τῷ τοῦ μαρτυρίου στεφάνῳ κοσμι-
σθεὶς πρὸς Χριστὸν ἐπορεύθη, ὡσαύτως ‖ καὶ Πλαυτίλλα τὸ C p. 8
25 γήϊνον σῶμα καταλιποῦσα τῶν ἔνθεν μετέστη. Δομετίλλα δὲ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Αὐρηλιανὸν τὸν ἰλλούστριον ἐμνηστεύσατο· V f. 295
ἀκούσασα δὲ λόγον παρὰ τῆς ἡμετέρας μετριότητος, ὅπερ καὶ ἡμεῖς ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ἀποστόλου μεμαθήκαμεν, ὅτι παρθένος, εἰ διὰ τὸν τοῦ θεοῦ πόθον ἐν τῇ παρθενείᾳ διαμένει, αὐτὸν τὸν Χριστὸν καταξιοῦται νυμφίον κτήσασθαι, μεθ' οὗ εἰς
30 αἰῶνας ἐν χαρᾷ καὶ δόξῃ συνευφρανθήσεται, ἐπιθυμεῖ νῦν

---

1 V πλήστα. — 3 V εἴθοις, lat. *Utinam*, W εἴθε — 5 W ἡδυνάμην — 6 V ἐπιλαβέσθαι — 7 VW κατέλειπον — V ὠκοδομηθῆσα — 10 V ἡμῖν, lat. *vobis*, W ὑμῖν — 14. 15 C ἀνθρωπίνων, lat. *humana* (dignitate) — 15 C ἐγκανκάσαι — 17 V Πλούτηλλα — C παιδειᾶ, lat. *nos in famulos comparavit* — 20 C Δομιτίλλας, so immer — 22. 23 V κοσμισθεῖς, CW κοσμηθεὶς — 23 V Πλουτίλλα — 25 VCW Αὐρελιανὸν — 27 CW ἐκ τοῦ, V ἐκ — 28 VC διαμένουσα, W: immo διαμένει, longo enim verborum circuitu involutus scriptor in anacoluthum incidit.

τὴν τῆς παρθενείας παρ' ὑμῶν εὐχὴν δέξασθαι καὶ διὰ τῆς χειρὸς ὑμῶν τῇ τοῦ ἐνδύματος περιβολῇ καθιερωθῆναι'.

Πρὸς οὓς ὁ μακάριος Κλήμης ἀποκριθεὶς εἶπεν· ‚Καιρὸς λοιπὸν ἐπέστη, καθὼς ὁρῶ, ἐν ᾧ καὶ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ἐκείνης τελείωσις διὰ τῆς ὑποθέσεως ταύτης ἐν τῷ βραβείῳ τοῦ μαρ- 5
C p. 9 W p. 25 τυρίου περαιωθῇ. Ἐπειδὴ δὲ πρόσταγμα τοῦ κυ|ρίου | ἡμῶν
Mt 10$_{28}$ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπάρχει τοῦ μὴ φοβεῖσθαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὸν θνητὸν ἄνθρωπον καταλείψομεν
Act 3$_{15}$ καὶ τῷ ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς πάσῃ σπουδῇ ἀκολουθῆσαι ἀγωνισόμεθα'. Τότε τοίνυν ὁ ἅγιος Κλήμης πρὸς Δομετίλλαν ἐλθὼν 10
ἐν τῷ τῆς παρθενείας τάγματι καθιέρωσεν αὐτήν. 10. Οἷα δὲ καὶ περὶ τὴν Δομετίλλαν ἐνεδείξατο Αὐρηλιανὸς ὁ ταύτην μνηστευσάμενος, μακρὸν ἂν εἴη τοῦ ἅπαντα κατὰ τάξιν γράφειν, ἐπὶ δὲ τὰ τῶν πραγμάτων τέλη μετέλθωμεν. Ἠτήσατο τοίνυν
Δομετιανὸν τὸν βασιλέα, ἵνα ἐὰν τοῦ θῦσαι παραιτήσηται, τῇ 15
τῆς Ποντιανῆς νήσου ὑποκεῖσθαι αὐτὴν ἐξορίᾳ, ἴσως δυνηθῇ διὰ τῆς τοιαύτης ἐξορίας τὴν τῆς ἁγίας παρθένου ψυχὴν ἐκ
f. 295 a 2 τοῦ προκειμένου αὐ|τῆς σκοποῦ μεταστρέψαι. Τούτου οὖν
C p. 10 γεγονότος καὶ ἐν τῇ ἐξορίᾳ τῆς Ποντιανῆς ‖ νήσου γενομένης
C folgt O_{14} ἧσεν αὐτῆς ‖ ἅμα Νηρέου καὶ Ἀχιλλέου, εὗρον ἐκεῖσε δύο φαρμακοὺς 20
ἐν ἐξορίᾳ ὑπάρχοντας μαθητὰς γενομένους Σίμωνος τοῦ μάγου, ὧν ὁ μὲν εἷς ἐκαλεῖτο Φούριος, ὁ δὲ ἕτερος Πρίσκος, οἵτινες τοῖς μαγικοῖς σημείοις αὐτῶν τοὺς τὴν νῆσον παροικοῦντας ἀποπλανῶντες ἐποίησαν Σίμωνα τὸν μάγον ἀντὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ σεβασθῆναί τε καὶ πιστευθῆναι, καὶ Πέτρον δὲ τὸν ἀπό- 25
στολον ἐχθρὸν αὐτῶν ἀπεκάλουν. Ἀνθισταμένων δὲ αὐτῶν Νηρέου καὶ Ἀχιλλέου μέγιστον πλῆθος λαοῦ ὑπῆρχεν ἐκεῖσε οἱ ἐκδικοῦντες αὐτούς. Εἶπον δὲ πρὸς τοὺς ὄχλους Νηρεὺς καὶ Ἀχιλλεύς· ‚Γινώσκετε Μάρκελλον τὸν υἱὸν Μάρκου τοῦ τῆς πόλεως Ῥώμης ἐπάρχου;' Οἱ δὲ εἶπον· ‚Καὶ τίς ἐστιν ὁ τοῦτον 30

---

2 *ἐνδύματος* V zwischen *ν* und *δ* Rasur eines Buchst. — *καθιερωθῆναι* V zwischen *ε* und *ρ* Rasur von 2 Buchst. — 3 C *εἶπε* — 4 Nach *ἐμὴ* lat. *et vestra* — 8 VCW *ἀποκτενόντων* — 12 VC *ἐνεδείξατο* — VC *Αὐρελιανὸς*, W *Αὐρελλιανός* — 13 C *τὸ* — 14 C *κατέλθωμεν* — 15 C *Δομιτιανὸν* — 15 C *τὸ*, vgl. Z. 7. 13 — 15 *τὴν* statt *τῇ* VC — 16 CW nach *ὑποκεῖσθαι*: *ποιήσῃ* — C *ἐξορίαν*, W nach *ἐξορίᾳ*: ‹*καὶ*› — 17 VC *τῆς* — 18 W *αὐτῇ* — 22 V *Φρούριος*, lat. *Furius*, W: emendandum puto *Φούριος* — V *οἵτοινες* — 26 VW *αὐτὸν ἀπ.* — Zweites *αὐτῶν* fehlt W.

μὴ γινώσκων'; Πρὸς οὓς ἀποκριθέντες εἶπον· ‚Τούτου τὴν μαρτυρίαν ἀποδέχεσθε περὶ Σίμωνος καὶ Πέτρου;' Οἱ δὲ εἶπον· ‚Ὁ τοιούτῳ προσώπῳ μὴ πιστεύων μέγας ἄφρων τυγχάνει'. Νηρεὺς καὶ Ἀχιλλεὺς πρὸς αὐτοὺς εἶπον· ‚Ἐπίσχετε οὖν λοιπὸν μικρὸν τῆς σωτηρίας ὑμῶν φροντίζοντες καὶ ἐκ τῆς τούτων διδαχῆς ἑαυτοὺς παρεπάρατε, ἕως γράμματα πρὸς αὐτὸν ἀποστείλωμεν καὶ ἀντιγράψῃ ἡμῖν τά τε περὶ τοῦ | μακαρίου Πέτρου W p. 2
τοῦ ἀποστόλου, ὡσαύτως δὲ τὰ περὶ Σίμωνος τοῦ μάγου. Τῆς δὲ ἐπιστολῆς ἡμῶν γενομένης ἐπιλέξασθε ἕνα ἐξ ὑμῶν τὸν ὀφείλοντα αὐτὴν πρὸς αὐτὸν ἀποκομίσαι, ἐνώπιον δὲ πάν|των V f. 29
ὑμῶν ἀναγνωσθῆναι αὐτὴν πρὸ τοῦ ἀποσταλῆναι εὔλογον κρίνομεν, ἵνα κἀκεῖνος ἀντιγράφων μηδὲν παραλείψει διὰ τῶν γραμμάτων ἐξηγούμενος.' Ἀρεστὸν δὲ τοῦτο τοῖς πᾶσιν κατεφάνη καὶ ἅμα τοῖς τῶν ἁγίων γράμμασιν ἴδιον ἄνθρωπον ἀπεσταλήκασιν. 11. Τὸ δὲ τῆς ἐπιστολῆς ὕφος περιεῖχεν οὕτως·

‚Νηρεὺς καὶ Ἀχιλλεὺς δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ ἀδελφῷ ἡμῶν καὶ συμμαθητῇ σωτηρία αἰώνιος. Ἐν τῇ ἐργασίᾳ τῆς Ποντιανῆς νήσου ἐξορισθέντες διὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ χαρὰν μεγίστην τοῦτο ἡγούμεθα, ἀλλὰ τὴν τοιαύτην ἡμῶν χαρὰν σιαίνουσιν Φούριος καὶ Πρίσκος οἱ μαθηταὶ Σίμωνος τοῦ μάγου, οἵτινες διὰ τὰ μαγικὰ αὐτῶν ἐπιτηδεύματα ἐνθάδε ἐξωρίσθησαν. Λέγουσιν γὰρ ὅτι Σίμων ἀναίτιος ὑπῆρχεν καὶ μάτην αὐτὸν Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἐξουδένωσεν, ὅθεν καὶ πάντας σχεδὸν τοὺς ἐνθάδε παροικοῦντας ἔπεισαν οὕτως περὶ Σίμωνος φρονεῖν. Ἡμεῖς δὲ πᾶσιν διαμαρτυρόμενοι οὐ διαλείπομεν τοῦ μήτι αὐτοῖς πιστεύειν, πρὸς δὲ πίστωσιν τῶν παρ' ἡμῶν λεγομένων ἐπὶ τὸ τῆς ὑμετέρας μεγαλοφυΐας, τιμιώτατε, κατεφύγαμεν πρόσωπον, ὅστις δι' οἰκείων ὑμῶν γραμμάτων δυνήσῃ αὐτοὺς πεῖσαι, ὁποία ἡ τοῦ Σίμωνος γέγονεν ζωή. Μαθητὴς γὰρ τούτου γενόμενος πάσας αὐτοῦ τὰς πράξεις διέγνως, ὅθεν δυσωποῦμεν τοῦ σπεῖσαι τὰ περὶ τούτου γράψαι ὑμᾶς, ὅπως δυνηθῶσιν οἱ ὑπ' αὐτῶν πλανώμενοι τῆς ἀπάτης αὐτῶν λυ-

---

1 W *γιγνώσκων* — 5 V *ἡμῶν*, W *ὑμῶν*. — 9 V *ἐπιλέξασθαι*, lat. *eligite*, W: reponendum videtur *ἐπιλέξασθε* — 11 V *εὔλογον*, W (vgl. p. 40) *εὔλογοι* — 12 V *ἀντίγραφον* — V *παραλύψει* — 17 V *σρια αἰώνιος*, lat. *salutem aeternam*, W *πατέρι* (sic) ..... *ααἰώνιος* interciderit tota linea necesse est — 20 V *σειαίνουσιν* — VW *Φρούριος*, lat. *Furius* — 24 V *πάντα* — 28 W *κατεφύγομεν*, doch vgl. p. 40 — 31 V *δυσωποῦμεν*, W: *δυσωπου τουμεν* propono *δὴ ἐπαιτοῦμεν*.

V. 295 b 2 τρωθῆναι. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔστω | μετὰ σοῦ'.

Δεξάμενος δὲ τὰ παρὰ τῶν ἁγίων γράμματα ἀντιγράφει
C p. 1 *οὕτως·* 12. ‚*Μάρκελλος δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἁγίοις*
C folgt *ὁμολογηταῖς Νηρέῳ καὶ Ἀχιλλέῳ.* ‖ *Ἀναγνοὺς τὰ παρ' ὑμῶν* | 5
Περί. W p. 27 *σταλέντα μοι γράμματα χαρᾶς ἐπληρώθην, γνοὺς δι' αὐτῶν ἑδραίους καὶ ἀμετακινήτους ὑμᾶς ψυχῇ καὶ σώματι ἐν τῇ εἰς Χριστὸν πίστει ὑπάρχοντας καὶ ἀνδρείως ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἀγωνιζομένους. Περὶ δὲ οὗ γεγραφήκατε ἕνεκεν Σίμωνος τοῦ μάγου ἵνα ἐπιστείλω ὑμῖν, ὁποία ἡ τούτου γέγονεν ζωή, ἐκ* 10
μέρους τινὰ τῶν αὐτοῦ πεπραγμένων διηγοῦμαι, ἵνα δι' ὀλίγων τῶν περὶ αὐτοῦ λεγομένων τὸ πᾶν κατάδηλον γένηται. Ἐγὼ τοίνυν τούτου μαθητὴς ὑπῆρχον, θεωρῶν δὲ αὐτὸν λίαν πονηρόν, παιδοκτόνον τε καὶ φαρμακόν, κλέπτην καὶ γόητα, κατέλιπον αὐτὸν καὶ προσεκολλήθην τῷ κυρίῳ μου Πέτρῳ τῷ μακαριω- 15
τάτῳ ἀποστόλῳ. Ἐν τῷ οὖν Σίμωνα μάγον τὸν ἀπόστολον ἀποκαλεῖν καὶ πρὸς μῖσος αὐτοῦ τὸν λαὸν τῶν Ῥωμαίων διεγείρειν, ἐν μιᾷ ἐν ᾧ τόπῳ ὁ Σίμων τῷ Πέτρῳ διεμάχετο, υἱὸς
Lc 7,12 ff. *μονογενὴς χήρας τινὸς νεκρὸς ἐπὶ κλίνης ἐξεκομίζετο, ἡ δὲ τούτου μήτηρ μετὰ πλείστου ὄχλου ἀκολουθοῦσα θρηνώδεις καὶ* 20
ὀδυνηρὰς φωνὰς προσέφερεν. Ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν πρὸς τὸν λαὸν τὸν πεπιστευκότα τῷ Σίμωνι· ‚Προσεγγίσατε τῇ κλίνῃ καὶ τὸν ἐγκομιζόμενον νεκρὸν καταγάγετε, καὶ εἴ τις αὐτὸν ἀναστήσει, τούτου ἡ πίστις ἀληθὴς ὑπάρχειν ὀφείλει πιστευθῆναι'. Τοῦτο δὲ τοῦ λαοῦ πεποιηκότος εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὁ Σίμων· 25
‚Ἐὰν ἀρτίως τοῦτον ἀναστήσω, ἀποκτέννετε τὸν Πέτρον'; Ἀπο-
V. 296 a 1 *κρι|θέντες δὲ ἅπαντες εἶπον· ‚Ζῶντα αὐτὸν καίομεν'. Τότε ὁ Σίμων τοὺς δαίμονας ἐπικαλεσάμενος τῇ μαγικῇ αὐτοῦ τέχνῃ ἤρξατο ποιεῖσθαι σαλεύεσθαι τοῦ τεθνεῶτος τὸ σῶμα, ὅπερ οἱ* 30
ὄχλοι θεασάμενοι ἤρξαντο κράζειν ἐπαίνους τῷ Σίμωνι προσ-
άγοντες, τῷ δὲ Πέτρῳ ἀπώλειαν καταψηφιζόμενοι. Τότε Πέτρος μετὰ βίας ποιήσας αὐτοὺς σιγῆσαι εἶπεν πρὸς τὸν λαόν· ‚Ἐὰν ζῇ, λαλησάτω, περιπατησάτω, μεταλάβῃ τροφῆς καὶ

---

11 V αὐτοῦ, W αὐτῷ — 14 V κατέλυπον, W κατέλειπον — 17 VW τὸν (statt τῶν) — 17. 18 V διεγείρειν — 18 ἐν μιᾷ, lat. *subito* — 22 lat. ‚*Accedite ad feretrum*', W: τὴν κλίνην — 26 V ἀποκτένετε, W ἀποκτενεῖτε — 29 V ποιεῖσθαι, lat. *coepit agere ut moveretur corpus*, W ποιεῖν καὶ θαμὰ — 30 V ἤρξαντο das *ν* über der Zeile.

ἀποστραφήτω εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ· εἰ δὲ τοῦτο μὴ ποιήσῃ, γνωστὸν ὑμῖν ἔστιω ὅτι πλανᾶσθε ὑπὸ τοῦ Σίμωνος'. Πρὸς δὲ ταῦτα ἀπεκρίθη πᾶς ὁ λαὸς μιᾷ φωνῇ λέγων· ‚Ἐὰν μὴ ποιήσῃ τοῦτο, τὴν κρίσιν, ἣν κατὰ σοῦ ἔθετο, αὐτὸς ἵνα πάθοι'. Ὁ δὲ Σίμων προσποιησάμενος ἑαυτὸν θυμωθέντα | φυγεῖν ἠβουλήθη, οἱ δὲ W p. 2
ὄχλοι τοῦτον κρατήσαντες ἐξουθενοῦντες καὶ ὀνειδίζοντες παρεφύλαττον αὐτόν. Τότε ὁ Πέτρος ἐκτείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· ‚Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ ἐντειλάμενος ἡμῖν τοῖς σοῖς μαθηταῖς πορευθῆναι εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα καὶ Mc 16,
κηρύξαι τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου Mt 10,
δαιμόνια ἀπελάσαι, ἀσθενεῖς θεραπεῦσαι καὶ νεκροὺς ἐγεῖραι, αὐτὸς ἀνάστησον τὸν παῖδα τοῦτον, ἵνα πᾶς ὁ ὄχλος οὗτος γνῷ, ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερος πλὴν σοῦ, ὁ σὺν τῷ ἀχράντῳ σου πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ πνεύματι ζῶν καὶ βασιλεύων εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν'. Ἀναστὰς δὲ ὁ παῖς προσεκύνησεν τῷ Πέτρῳ λέγων· ‚Εἶδον | τὸν κύριον Ἰησοῦν V f. 29
Χριστὸν κελεύοντα τοῖς ἀγγέλοις καὶ λέγοντα· „Κατὰ τὴν αἴτησιν τοῦ φίλου μου Πέτρου ἀποδοθήτω ὁ ὀρφανὸς καὶ μονο- Lc 7,
γενὴς τῇ χήρᾳ τῇ μητρὶ αὐτοῦ.' Τότε πᾶς ὁ λαὸς μιᾷ φωνῇ ἔκραξαν λέγοντες· ‚Εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ὃν Πέτρος κηρύσσει.' Ὁ δὲ Σίμων μεταμορφώσας ἑαυτὸν εἰς κεφαλὴν κυνὸς ἤρξατο φεύγειν· οἱ οὖν ὄχλοι κρατήσαντες αὐτὸν ἠβουλήθησαν εἰς πῦρ ἐμβάλαι, ὁ δὲ Πέτρος ἐλυτρώσατο αὐτὸν ἐκ μέσου τοῦ ὄχλου λέγων· ‚Ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ καθηγητὴς Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς θεὸς ἐνομοθέτησεν ἡμῖν, ἵνα τοῖς Lc 6,
ἀποδιδοῦσιν ἡμῖν κακὰ ἀγαθὰ ἀποδώσομεν.' 13. Μετὰ δὲ 1 Pe 3,
τὸ λυτρωθῆναι ὑπὸ Πέτρου τὸν Σίμωνα ἦλθεν πρός με νομί- Ro 12,
σας μὴ γινώσκειν με τί γέγονεν. Πάνυ ἀγριώτατον κύνα, ὃν μετὰ βίας ἐν ἁλύσει σιδηρᾷ δεδεμένον κατεῖχεν, τοῦτον ἐν τῇ εἰσόδῳ τοῦ οἴκου μου δεθῆναι πεποίηκεν εἰπών· ‚Ἴδωμεν ἀρτίως, ἐὰν ὁ Πέτρος δυνηθῇ ἐνθάδε εἰσελθεῖν'. Μετὰ οὖν μίαν ὥραν ἐλθὼν ὁ Πέτρος τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ ποιήσας

---

5 W ἐβουλήθη — 7 V o über der Zeile — 10 VW κτήσει — 12 V ἀνάστησον, lat. *excita*, W (vgl. ‚Index graecus') ἀνάρτησον — 21. 22 κεφαλὴν κυνός, lat. *caput canínum* — 22. 23 Nach ἠβουλήθησαν V αὐτὸν, durch darübergesetzte Punkte getilgt; W αὐτὸν — 23 W ἐμβαλεῖν, doch vgl. p. 40 — 26 V ἀποδόσωμεν, W ἀποδώσωμεν — 28 W γιγνώσκειν — W nach γέγονεν: καὶ.

ἔλυσεν τὸν κύνα καὶ λέγει αὐτῷ· Ἄπελθε καὶ εἰπὲ τῷ Σίμωνι· „Ἀπόστα ἐκ τῆς ὑπουργίας τῶν δαιμόνων καὶ τοῦ πλανᾶν τὸν λαόν, δι' ὃν Χριστὸς τὸ ἴδιον αἷμα ἐξέχεεν.' Τοιαῦτα οὖν θαυμάσια ἐγὼ θεασάμενος δρομαίως πρὸς τὸν Πέτρον ἦλθον καὶ τοῖς γόνασιν αὐτοῦ προσκυλινδούμενος εἰς τὸν οἰκόν μου αὐτὸν ὑπεδεξάμην, τὸν δὲ Σίμωνα μετὰ ἀτιμίας ἀπεβαλόμην.
p. 29 Ὁ δὲ κύων ἔκτοτε | πρᾶος γενάμενος πᾶσιν προσέσαινεν, μόνον
296 b 1 δὲ τὸν Σίμωνα | κατεδίωκεν· καταβαλὼν δὲ αὐτὸν καὶ μέλλων αὐτὸν σπαράσσειν, δρομαίως ἀπελθὼν ὁ Πέτρος ἔκραζεν λέγων· Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτρέπω σοι τοῦ μὴ ποιῆσαι δῆγμα ἐν τινι μέρει τοῦ σώματος αὐτοῦ'. Ὁ δὲ κύων οὐδενὸς αὐτοῦ μέλους ἅψασθαι ἠδυνήθη, μόνον δὲ τὰ ἱμάτια τοῖς δήγμασιν κατέκοψεν, ὥστε τὸ ἅπαν μέρος τοῦ σώματος αὐτοῦ γυμνωθῆναι. Πᾶς δὲ ὁ ὄχλος ⟨καὶ⟩ μάλιστα οἱ παῖδες ἅμα τοῦ κυνὸς ὄπισθεν αὐτοῦ κατεδίωκον, ἕως οὗ μετὰ ὀδυρμῶν καθάπερ λύκον ἔξω τῆς πόλεως καὶ τῶν τείχεων αὐτὸν ἐξέβαλον. 14. Μὴ ὑποφέρων δὲ τὴν αἰσχύνην τούτου τοῦ δράματος μέχρι ἑνὸς χρόνου ἀφανὴς γέγονεν, ὕστερον δὲ εὑρέθη μετὰ Νέρωνος τοῦ καίσαρος καὶ διηγήσατο αὐτῷ ἅπαντα τὰ γενάμενα. Πονηρὸς δὲ ὁ Νέρων τυγχάνων πονηρὸν φίλον τῇ ἑαυτοῦ φιλίᾳ συνέζευξεν.

Μετὰ δὲ ταῦτα ὤφθη ὁ κύριος τῷ ἀποστόλῳ Πέτρῳ ἐν ὁράματι λέγων· ‚Νέρων καὶ Σίμων πλήρεις δαιμόνων ὑπάρχοντες κατὰ σοῦ μελετῶσιν. Μὴ οὖν φοβηθῇς αὐτούς· ἐγὼ γάρ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ δώσω σοι τὴν σύναρσιν τοῦ δούλου μου Παύλου τοῦ ἀποστόλου, ὅστις ἐν τῇ αὔριον ἡμέρᾳ εἰς τὴν Ῥώμην εἰσελεύσεται. Μετὰ δὲ μῆνας ζ' ἅμα αὐτῷ πόλεμον μετὰ τοῦ Σίμωνος ἔξετε, μετὰ δὲ τὸ νικῆσαι ὑμᾶς αὐτὸν καὶ εἰς τὸν ᾅδην κατενέγκαι ὁμοῦ πρός με ἐλεύσεσθε οἱ δύο νικηταὶ τῆς πλάνης.' Τῇ γὰρ ἑξῆς ἡμέρᾳ ὁ Παῦλος τὴν Ῥώμην κατέλαβεν.

---

1 V λέγει, W εἶπεν — 3 V δι' ὧν, lat. *pro quo*, W δι' ὅν — 4 V θαυμάσια, lat. *mirabilia*, W θαύματα — 6 W μετ' — 7 W γενόμενος — V προσέχαιρεν, lat. *omnibus blandus effectus*. W p. 29 προσέχαιρεν, p. 40 προσέσαινεν — 8 VW καταλωβῶν, lat. *quem cum misisset subtus se*, καταβαλών oder κάτω βαλών Gebhardt aaO. — W [δὲ] — 9 W hinter δρομαῖος: ⟨δὲ⟩ — 10 V ση, W σε; η statt οι auch 18_{30}, 15_{30} statt αὐτοί ebenfalls αὐτη, aber mit dem Punkte über η — 14 W ⟨καὶ⟩ — 17 W fehlt τοῦ — 20 W γενόμενα — 23 V πλήρεις, lat. *pleni*, W (vgl. ‚Index graecus') λήρεις — 30 Nach πλάνης lat. *Quod et factum est.*

Οἵῳ δὲ τρόπῳ αὐτοὺς ἐθεάσαντο καὶ πῶς μετὰ ζ' μῆ|νας σύλ- V f. 296
λογον ἔσχον μετὰ τοῦ Σίμωνος, περιττὸν ἡγησάμην τοῦ γράψαι διὰ τὸ παρόντας ὑμᾶς τοῖς ὑμετέροις ὀφθαλμοῖς πάντα θεάσασθαι· καὶ ὁ ἅγιος γὰρ Λίνος τῇ Ἑλληνίδι γλώσσῃ ἅπαν τὸ τοῦ μαρτυρίου αὐτῶν ὕφος συγγραψάμενος ταῖς τῆς ἀνατολῆς ἐκκλησίαις ἐξέπεμψεν.

15. ‖ *Περὶ δὲ Πετρωνίλλας τῆς θυγατρὸς Πέτρου τοῦ μα-* C nach Achillē
καριωτάτου ἀποστόλου ἐρωτησάντων ὑμῶν ὁποία ταύτης ἔξο-
δος | γέγονεν, προθύμως δι' ὀλίγου ἐρῶ. Ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι W p. 30
τῷ θελήματι Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ἡ Πετρωνίλλα κλινήρης γέγονεν· μέμνημαι δὲ ἐγὼ ὅτι καὶ ὑμῶν παρόντων καὶ ἑτέρων πλείστων αὐτοῦ μαθητῶν ὁ Τίτος εἶπεν τῷ ἀποστόλῳ· ‚Πάντων ἀσθενούντων παρὰ σοῦ ἰωμένων διὰ τί τὴν Πετρωνίλλαν παραλυτικὴν κεῖσθαι πα‖ραχωρεῖς'; Ὁ δὲ ἀπόστολος εἶπεν· ‚Ὅτι C p. 2
οὕτως αὐτῇ συμφέρει. Ἵνα δὲ μὴ νομίσῃς ἀδυνατεῖν με τὴν ὑγιείαν αὐτῇ δωρεῖσθαι λέγει αὐτῇ· „Πετρωνίλλα ἀνάστα, δια- Lc 4₃₉
κόνησον ἡμῖν." Ἡ δὲ παραχρῆμα ἀνέστη ὑγιὴς καὶ διηκόνει *κατὰ τὸν τοῦ ἀποστόλου λόγον. Τῆς οὖν ὑπουργίας πληρωθείσης ἐκέλευσεν αὐτὴν πάλιν εἰς τὴν κλίνην αὐτῆς ὑποστρέψαι, εἰς ἣν ἐν τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ ὁλόκληρος διέμεινεν μέχρι τοῦ τῆς ζωῆς αὐτῆς τέλους· οὐ μόνον δὲ αὐτὴ σωθῆναι κατηξιώθη, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις πλείστοις αἰτία σωτηρίας γέγονεν διὰ τῶν εὐχῶν αὐτῆς πλείστους ἐκ παθῶν ποικίλων ἰασαμένη. Λίαν δὲ τῷ κάλλει ὡραιοτάτης αὐτῆς ὑπαρχούσης Φλάκκος ὁ κόμης |*
πρὸς αὐτὴν μετὰ στρατιωτῶν παραγέγονεν βουλόμενος αὐτὴν V f. 297
πρὸς γάμου κοινωνίαν ἐπισπάσασθαι. Ἡ δὲ Πετρωνίλλα πρὸς *αὐτὸν εἶπεν· ‖ ‚Τίνος ἕνεκεν πρὸς κόρην ἄοπλον μετὰ στρατοῦ* C p. 3
ἐνόπλου παραγέγονας; Εἰ οὖν σύμβιόν με λήψεσθαι βούλει, ποίησον ἐλθεῖν πρός με μετὰ τρίτην ἡμέραν εὐγενίδας γυναῖκας καὶ παρθένους σεμνάς, ὅπως σὺν αὐταῖς ἔλθω εἰς τὸν οἶκόν σου'. Τῶν οὖν τριῶν ἡμερῶν τὴν προθεσμίαν τούτου χάριν ᾔτήσατο ἡ ἁγία παρθένος, ἵνα νηστείᾳ καὶ προσευχαῖς τὸν θεὸν

---

1 V *αὐτοὺς ἐθεάσαντο*, lat. *se viderunt* — V *μήνας*, lat. *menses*, W (vgl. p. 8 f.) *ἡμέρας* — 4 V am Rande *σημ* = *σημειωτέον* — 7 *δὲ* fehlt C — V stets *Πετρονίλλας*, C stets *Πετρονήλλας* — 13 V *ἰωμένω* — 16 V *ὑγίαν*, von erster Hand am Rande *ει*, zwischen *ι* und *α* einzuschieben; C *ὑγείαν* — W *λέγει αὐτῇ* — 18 C *λειτουργίας*, lat. *ministerio* — 20 VW *εἰς ἥν*, C *ἕως οὗ*, lat. *At ubi* — VCW *ὁλοκλήρως* — 22 VC *σωτηρίας* — 24 V *κώμης* — 27 VC *ἄοπλον*, W *ἄνοπλον*.

ἐπὶ πλεῖον ἐξιλεώσηται, ὅπως αὐτὴν ἄμωμον παραλάβῃ, ἔχουσα μεθ' ἑαυτῆς τὴν ἁγίαν παρθένον Φηλικοῦλαν τὴν ἐν τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ συνθηλάσασαν αὐτῇ. Τῇ οὖν τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐλθὼν πρὸς αὐτὴν ὁ ἅγιος Νικομήδης ὁ πρεσβύτερος τὴν ἱερουργίαν τῶν θείων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων ἐξετέλεσεν. Ἡ δὲ ἱερὰ παρθένος, ἡνίκα τὸ τοῦ Χριστοῦ δῶρον ἐδέξατο, ἐπὶ τῆς κλίνης
C p. 4 ἑαυτὴν ἀνακλίνασα τὸ πνεῦμα τῷ ‖ κυρίῳ ἀπέδοτο. Τούτου δὲ συμβεβηκότος αἱ συνελθοῦσαι εὐγενίδες καὶ παρθένοι διὰ τὸν
folgt τύχιος. Φλάκκον τὴν ταύτης κηδείαν ἀπετέλεσαν. ‖ | 16. Ὁ οὖν Φλάκκος
p. 31 μεταβαλὼν τὴν γνώμην εἶπεν πρὸς τὴν Φηλικοῦλαν· ‚Ἐν ἐκ τῶν δύο ἐπίλεξαι· ἢ σύμβιός μου γενοῦ ἢ θῦσον τοῖς θεοῖς.‘ Πρὸς ὃν ἡ ἁγία Φηλικοῦλα ἀποκριθεῖσα εἶπεν· ‚Οὔτε σύμβιός σου ἔσομαι, τῷ γὰρ Χριστῷ μου καθιέρωμαι· οὔτε τοῖς εἰδώλοις σου θύω, χριστιανὴ γὰρ ὑπάρχω‘. Τότε ὁ Φλάκκος παρέδωκεν αὐτὴν τῷ βικαρίῳ καὶ ἐποίησεν αὐτὴν ἐν σκοτεινοτάτῳ ἀπο-
37 a 2 κλεισθῆναι οἰκήματι καὶ μέχρι ζ' ἡμερῶν ἄσιτον διαμεῖ|ναι. Αἱ δὲ τῶν φυλάκων σύζυγοι ἔλεγον αὐτῇ· ‚Διὰ τί θέλεις κακῶς ἀποθανεῖν; μᾶλλον πείσθητι ἡμῖν καὶ λάβε ἄνδρα πλούσιον καὶ εὐγενῆ, νεώτερον, ὡραιότατον, τῇ τοῦ κόμητος ἀξίᾳ κοσμούμενον, δυνάσιην καὶ φίλον τοῦ βασιλέως ὑπάρχοντα‘· Ταῦτα δὲ ἡ Φηλικοῦλα παρ' αὐτῶν ἀκούσασα οὐδεμίαν ἀπόκρισιν αὐταῖς ἐδίδου εἰ μὴ τοῦτο μόνον· ‚Χριστιανή εἰμι, τῷ Χριστῷ ἐνυμφεύθην, καὶ παρὲξ αὐτοῦ ἑτέρῳ οὐ συναφθήσομαι.‘ Μετὰ δὲ τὰς ζ' ἡμέρας ἐκβληθεῖσα ἐκ τῆς φρουρᾶς ἀπηνέχθη πρὸς τὰς παρθένους τῆς Βέστης, κἀκεῖ δὲ πάλιν ἑπτὰ ἡμέρας ἀπετέλεσεν ἄνευ τροφῆς μηδ' ὅλως ἀνασχομένη ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν μεταλαβεῖν τροφῆς. Μετὰ δὲ ταῦτα ἀναριθεῖσα ἐν τῇ ἄντυγι ἔκραζεν λέγουσα· ‚Ἀρτίως ἠρξάμην θεάσασθαι τὸν ποθητόν μου Χριστόν, ἐν ᾧ ὁ πόθος μου ἐστηριγμένος ὑπάρχει.‘ Ἔλεγον οὖν πρὸς αὐτὴν ἅπαντες οἱ παρεστῶτες καὶ αὐτοὶ οἱ στρεβλοῦντες αὐτήν· ‚Ἀρνησαι τοῦ εἶναι χριστιανὴ καὶ ἀφεθήσῃ.‘ Φηλικοῦλα δὲ ἔκραζεν λέγουσα· ‚Ἐγὼ οὐκ ἀρνοῦμαι τὸν ποιή-

---

2 VC *Φιλικονλαν*, lat. *Felicula* — 4 VC *αὐτὴν*, lat. *ad eam*. W *αὐτούς* — VCW stets *Νικόδημος*, lat. stets *Nicomedes* vgl. unten Abschnitt III — 7 VC *ἀνακλίνασα*, W *ἀνακλίνας* — 8 Nach *εὐγενίδες*: *γυναῖκες* einzuschieben? Vgl. 14_{29} — 12 V *οἶν* statt *δν* — 13 V *οἰδώλοις* — 17 lat. *uxores custodum*. W *φυλακῶν σύζυγοι* — V *αὐτῆ*, lat. *ei*. W *Αὔτη* — 25 VW *Βέστας* — 27 *ἐν τῇ ἄντυγι* lat. *in eculeo* — 28 *ἔκραζεν*, *ζ* auf Rasur V.

σαντά με, ὅστις δι' ἐμὲ ὄξος καὶ χολὴν ἐποτίσθη, ἀκάνθαις Mat. 2
ἐστεφανώθη καὶ σταυρῷ προσηλώθη.' Ἐπὶ ταύτῃ οὖν τῇ ὁμο- (A rec
λογίᾳ παρέδωκεν τῷ κυρίῳ τὸ πνεῦμα, κατενεχθεῖσα δὲ ἀπὸ
τοῦ ξύλου ἐρρίφη εἰς ὑπόνομον. 17. Ὁ οὖν ἅγιος Νικομήδης
ὁ πρεσβύτερος δι' ἀποκαλύψεως μηνυθείς, ποῦ τὸ σῶμα αὐτῆς
ὑπῆρχεν, λαθραίως ἐν νυκτὶ παραγενόμενος ἀνείλατο αὐτὸ καὶ
βαλὼν ἐν γλωσσοκόμῳ ἀπήγαγεν ἐν τῷ κελλίῳ αὐτοῦ | ἑβδόμῳ V f. 29 1
μιλίῳ ἀπέχοντι ἀπὸ τοῦ ἄστεος Ῥώμης ἐν τῇ ὁδῷ τῇ ἐπονο-
μαζομένῃ Ἀρδεατίνῃ, κακεῖ αὐτὴν ἔθαψεν, ἐν ᾧ τόπῳ καρ- W p. 3
ποφοροῦσιν αἱ προσευχαὶ μέχρι τῆς σήμερον.

Περιῆλθεν οὖν εἰς τὰ ὦτα Φλάκκου τοῦτο πεποιηκέναι
Νικομήδη τὸν πρεσβύτερον, ὅστις κατεσκεύασεν αὐτὸν κρατη-
θῆναι καὶ πρὸς τὸ θῦσαι τοῖς εἰδώλοις κατεπείγεσθαι. Ὁ δὲ
ἅγιος πρὸς τοὺς κατέχοντας αὐτὸν ἔλεγεν· Ἐγὼ οὐ θύω εἰ μὴ
μόνῳ τῷ παντοδυνάμῳ Θεῷ τῷ βασιλεύοντι ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
οὐχὶ δὲ τοῖς ἀψύχοις λίθοις, οὕσπερ ἐν τοῖς ναοῖς καθάπερ ἐν
φυλακῇ ἐγκεκλεισμένους παραφυλάττετε.' Ταῦτα οὖν αὐτοῦ καὶ
ἕτερα πλεῖστα λέγοντος, ταῖς μολυβδίναις σφαίραις εὐτόνως
δερόμενος μετ' εἰρήνης πρὸς κύριον ἐξεδήμησεν· τὸ δὲ σῶμα
αὐτοῦ ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ ῥιφῆναι προσέταξεν. Κληρικὸς
δέ τις τοῦ αὐτοῦ πρεσβυτέρου ὀνόματι Ἰοῦστος ἀνελόμενος τὸ
σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐν γλωσσοκόμῳ βαλὼν ἀπήγαγεν καὶ κατέθετο
ἐν τῷ κηπαρίῳ αὐτοῦ πλησίον τῶν τείχεων Ῥώμης ἐν τῇ ὁδῷ
τῇ ἐπονομαζομένῃ Νουμεντάνῃ, ἐν ᾧ τόπῳ οἱ τῷ Θεῷ προσευ-
χόμενοι ἐπιτυγχάνουσιν ἅπερ αἰτοῦνται τῇ πρεσβείᾳ τοῦ μάρ-
τυρος, ὅστις διὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν
τῷ μαρτυρίῳ ἐτελειώθη τοῦ ζῶντος καὶ βασιλεύοντος ἅμα τῷ
ἀχράντῳ αὐτοῦ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ πνεύματι νῦν καὶ εἰς
τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Ἀντίγραφον ἐπιστολῆς πρὸς Μάρκελλον τὸν υἱὸν Μάρκου
τοῦ ἐπάρχου Ῥώμης.

---

4 VW *Νικόδημος*, lat. *Nicomedes* — 7 VW *ἐνδεκάτῳ*, lat. *septimo*, vgl. Martyrologium Hieronymianum im cod. Bernensis 289 (AA SS October XIII p. XVI): *Romae via Ardiadina miliario VII Feliculi* — 9 V *Ἀρδεατίνῃ*, W *Ἀρδέᾳ τινί* — 11 V *Φλάκκου* zweites *κ* später hinzugefügt — 12 V *Νικόδημον*, lat. *Nicomedem* — *τὸν* fehlt W — 17 V *παραφυλάττετε* drittes *τ* auf Rasur — 18 V *σφέραις*, W *σφύραις* — 24 VW *Νουμεντάνᾳ* — 24 *οἱ* fehlt W.

Mach 15, ἐτέλεσαν. V. 297 b 2 18. ,Εὐτύχιος (Εὐτυχής), Βικτωρῖ|νος καὶ Μάρων δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ Μαρκέλλῳ τῷ ἀγαπητῷ ἡμῶν ἐν κυρίῳ χαίρειν. Τῶν γραμμάτων σου καταλαβόντων πρὸς τοὺς ἁγίους μάρτυρας Νηρέα καὶ Ἀχιλλέα, λοιπὸν παρελθοῦσαι ἡμέραι ὑπῆρχον λ', ἀφ' οὗ τοῦ μαρτυρίου ἠξιώθησαν. Ἡ γὰρ Φλαυία Δομετίλλα ἡ ἰλλουστρία, μᾶλλον δὲ χριστιανικωτάτη παρ' αὐτῶν διδαχθεῖσα C p. 5 πιστεύειν ‖ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τὴν παρ- W p. 33 θενείαν ἄμεμπτον διαφυλάττειν Αὐρηλιανὸν τὸν | ταύτης ὁρμαστὸν ἀπεπέμψατο μὴ βουλομένη αὐτῷ συναφθῆναι, ὅστις ἐποίησεν αὐτὴν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ ἐν ταύτῃ τῇ νήσῳ ἐξορισθῆναι. Ὁ δὲ αὐτὸς Αὐρηλιανὸς καταλαβὼν τὰ ἐνταῦθα ἤρξατο τῶν ἁγίων Νηρέου καὶ Ἀχιλλέου τὴν ψυχὴν ὑποσχέσει δώρων ὑπονοθεύειν νομίζων δι' αὐτῶν τὴν γνώμην τῆς παρθένου μετακινεῖν. Οἱ δὲ ἅγιοι τὰ δῶρα αὐτοῦ ἀπωσάμενοι καὶ μᾶλλον τῆς Δομετίλλας τὴν ψυχὴν ἐν τῇ πρὸς θεὸν πίστει στηρίξαντες βασάνους παρ' αὐτοῦ βαρυτάτας ὑπομείναντες ἐν Ταρρακίνῃ ἀπηνέχθησαν καὶ παρεδόθησαν Μεμμίῳ Ῥούφῳ τῷ ὑπάτῳ, ὅστις ἐν τῇ αὐτῇ γῇ αὐτοὺς ἀναρτήσας καὶ φλογὶ C p. 6 ὑποκαίων κατέπειγεν αὐτοὺς θῦσαι τοῖς εἰδώλοις. ‖ Οἱ δὲ ἅγιοι πρὸς αὐτὸν ἔλεγον· ,Παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου βαπτισθέντας καὶ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν παρ' αὐτοῦ διδαχθέντας ἀδύνατόν ἐστιν ἡμᾶς εἰδώλοις ἐπιθῦσαι.' Ταῦτα αὐτῶν λεγόντων ἐκέλευσεν ὁ ὕπατος τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ἀπο- V. 298 a 1 τμηθῆναι. Τὰ δὲ τούτων σώματα διὰ νυκτὸς | κλέψας Σπεκιῶσος (Αὐσπίκιος), ὁ καὶ μαθητὴς αὐτῶν γενόμενος, οἰκέτης δὲ τῆς ἁγίας παρθένου Δομετίλλας, βαλὼν ἐν πλοιαρίῳ ἀπήγαγεν ἐν Ῥώμῃ καὶ ἐν προαστείῳ τῆς Δομετίλλας ἐν τῇ ἀμμώδει κρυπτῇ τούτους κατέθαψεν ἐν τῇ ὁδῷ τῇ ὀνομαζομένῃ Ἀρδεατίνῃ, ἀπέχοντος ἀπὸ τῶν τείχεων Ῥώμης σημείου ἑνὸς ἡμίσεως, ἔγγιστα τοῦ μνήματος, ἐν ᾧ ἑτέθη Πετρωνίλλα ἡ τοῦ ἀποστό-

---

1 VC stets *Εὐτύχιος*, lat. stets *Eutyches* — V *Βικτωρινὸς* — 5 V *Φλαυία* hinter *ι* Rasur eines Buchstabens, C *Φλαβία*, W *Φλαουία* — 8 V *Αὐρελλιανόν*, CW *Αὐρελιανόν* — 11 V *Αὐρελλιανός*, CW *Αὐρελιανός* — 16 VCW *βαρυτάτους* — 17 VCW *Μεμίῳ* — 18. 19 *ἀναρτήσας* bis *ὑποκαίων* VC, W stösst es aus — 18 *καὶ φ* V auf Rasur — 19 *αὐτούς* fehlt W — 20. 21 *τοῦ ἀποστόλου* fehlt W — 21 V *βαπτισθέντες* — 21. 22. V *διδαχθέντες* — 24. 25 VC *Σπεκιῶσος*, lat. *Auspicius* — 27 Zweites *ἐν* fehlt C — 28. 29 VC *Ἀρδεατίνη*, W *Ἀρδέᾳ τινί*.

λου Πέτρου θυγάτηρ. Ταῦτα ἡμεῖς παρὰ Σπεκιώσου (Αὐσπικίου) διηγουμένου μεμαθήκαμεν τοῦ τὰ ‖ σώματα τῶν ἁγίων C p. 7
συστείλαντος. ‖ Ἡ οὖν ὑμετέρα ἀγάπη σπουδαίως τὰ περὶ ἡμῶν C folgt 8_{12} Νηφ
μεριμνήσῃ καὶ τοιοῦτόν τινα πρὸς ἡμᾶς στείλῃ τὸν δυνάμενον
καὶ ἡμᾶς περὶ τῆς σῆς ὑγιείας καὶ σὲ περὶ ἡμῶν ἐν εὐφροσύνῃ
ποιῆσαι.' 19. Δεξάμενος οὖν τὰ γράμματα ταῦτα ὁ Μάρκελλος
ἴδιον αὐτοῦ ἀδελφὸν Μάρκον τοὔνομα ἀπέστειλεν ἐν τῇ αὐτῇ
νήσῳ, | ὅστις πεποίηκεν μετὰ τῶν Χριστοῦ τούτων ὁμολογητῶν W p. 3
ἐνιαυσιαῖον χρόνον, ἐν ὑστέρῳ δὲ πρὸς τὸν Μάρκελλον ἐπανα-
λύσας ταῦτα αὐτῷ ἀπήγγειλεν· ‚Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι τοὺς μα-
καριωτάτους Νηρέα καὶ Ἀχιλλέα ἠγωνίζετο Αὐρηλιανός, ὅπως
τὴν τῆς Δομετίλλας φθάσει σύνεσιν. Τότε ἐρρέθη αὐτῷ παρά
τινος τὸ ὑπερβάλλουσαν ἐσχηκέναι ἀγάπην ἡ Δομετίλλα μετὰ
Εὐτυχίου (Εὐτιχοῦς), Βικτωρίνου καὶ Μάρωνος, ἥσπερ εἶχεν
μετὰ τῶν ἰδίων αὐτῆς εὐνοίχων Νηρέου καὶ Ἀχιλλέου, τῶν αὐ-
τὴν διδαξάντων πεπιστευκέναι τῷ Χριστῷ. Ὡς οὖν ἤκουσεν
ταῦτα ὁ Αὐρηλιανὸς δρομαίως πρὸς τὸν ἄρχοντα Νέρουα πα-
ραγίνεται καὶ τούτους ἑαυτῷ ᾐτήσα|το, ὡς ἐὰν τοῦ θῦσαι ἀπαρ- V f. 29
νήσονται, ὑπὸ τὴν ἰδίαν αὐτοῦ ἐξουσίαν ἔπονται κολασθησό-
μενοι, νομίζων δι' αὐτῶν τὴν γνώμην τῆς παρθένου μεταστρέψαι.
Καὶ ἐν τῷ ἀνδρείως διαπράττεσθαι τοὺς ἁγίους, οὐ μὴν δὲ καὶ
τῶν βασάνων τοῦ Αὐρηλιανοῦ μὴ δειλανδρήσαντας, κατήγαγεν
αὐτοὺς ἐκ τῆς νήσου καὶ καθάπερ ἰδίους δούλους ἐν τοῖς ἑαυ-
τοῦ προαστείοις καθ' ἕνα ἀπ' ἀλλήλων διεχώρισεν, Εὐτύχιον
(Εὐτιχῆ) μὲν ἀπὸ ἓξ καὶ δεκάτου μιλίου τοῦ ἄστεος ὁδῷ Νου-
μεντάνῃ, Βικτωρῖνον δὲ ἀπὸ ἑξηκοστοῦ μιλίου ὁδῷ Σαλαρίᾳ
καὶ Μάρωνα ἀπὸ ἑκατοστοῦ τριακοστοῦ μιλίου ἐν τῇ αὐτῇ ὁδῷ
Σαλαρίᾳ, ἐκέλευσέν τε αὐτοὺς τὴν γῆν σκάπτειν δι' ὅλης τῆς
ἡμέρας, τῇ ἑσπέρᾳ δὲ ξηρὸν ἄρτον ἐσθίειν. Ἀλλ' ὁ παντο-
δύναμος θεὸς δέδωκεν αὐτοῖς χάριν ἐν τοῖς τῆς ξενιτείας τόποις,

1 V Σπεκιώσου, C Σπεκιώσου, lat. *Auspicio* — 4 V τείλῃ, W στελεῖ — 5 V ὑγείας, aber 14_{18} ist das ursprüngliche ὑγίαν in ὑγιείαν korrigiert — 7 V τοὔνομα — 8 V lat. wie oben, W χριστιανῶν statt Χριστοῦ, fehlt ὁμολογητῶν — 9 V ἐνιαυσιαίον — 11 V Αὐρελλιανός, W Αὐρελιανός — 12 W συναίνεσιν — 13. 14 lat. *cum Eutychete* — 14 V ἥσπερ — 17 V Αὐρελλιανός, W Αὐρελιανός — 17 VW Νερουα — 21 V δέ — 22 V Αὐρελλιανοῦ, W Αὐρελιανοῦ — 24 lat. *Eutychen* — 25. 26 VW Νουμεντάνῃ — 29. 30 W πάντα δυνάμενος — 30 V αὐτῆς — V ἐν τοῖς τῆς ξενιτείας τόποις, vor τόποις ein durchstrichenes χάριν, lat. *in locis peregrinis*, W τῆς εὐσεβείας ἐν τόποις ⟨ἀλλοτρίοις⟩.

ὥστε τον μὲν Εὐτίχιον (Εὐτυχῆ) τὸν τοῦ τόπου διοικητὴν υἱὸν ἔχοντα ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου ἐνοχλούμενον ἰᾶσθαι, Βικτωρῖνον δὲ τὸν τοῦ τόπου οἰκονόμον τριετῆ παράλυτον ὄντα καὶ ἐκ τῆς κλίνης μὴ ἀνιστάμενον διὰ προσευχῆς αὐτοῦ ἐποίη-
W p. 35 σεν ὑγιῆ, ὡσαύτως δὲ καὶ | ὁ Μάρων νόσου ὑδερίας κάμνοντα τὸν κουράτορα τῆς πόλεως ⟨Σεπτεμπέδης⟩ ἐλυτρώσατο.

20. Πολλοὶ οὖν θεασάμενοι τὰ θαυμάσια ταῦτα ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ καὶ γεγονότων πρεσβυτέρων τὸν πεπιστευκότα λαὸν ἐπλήθυναν. Τότε ὁ πάντοτε βασκαίνων ἡμῶν τὴν ἄλυπον ζωὴν διάβολος ἐπλήρωσεν θυμοῦ τὸν νοῦν τοῦ Αὐρηλιανοῦ καὶ ἐξαπέ-
V 298 b 1 στειλεν τοὺς ὀφείλοντας αὐτοὺς διαφόροις βασάνοις ἀποκτεῖναι, ὅθεν συνέβη τὸν μὲν Εὐτύχιον (Εὐτυχῆ) ἐν μέσῃ τῇ ὁδῷ τοσοῦτον τυφθῆναι ἐκέλευσεν, μέχρις οὗ τὸ πνεῦμα | ἀπέδοτο· οὗτινος τὸ σῶμα ἔκλεψεν ὁ λαὸς τῶν χριστιανῶν καὶ μετὰ μεγάλης τιμῆς ἐν μνημείῳ θέμενοι ὑπεράνωθεν ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ ὀνόματι ἐκκλησίαν ᾠκοδόμησαν. Τὸν δὲ Βικτωρῖνον ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ τῷ ἐπονομαζομένῳ Κοτιλίας, ἔνθα τὰ ὀζόμενα καὶ θεαφώδη ὕδατα βρύουσιν, ἐν αὐτοῖς ἐπὶ κεφαλὴν διὰ τριῶν ὡρῶν κρατηθῆναι ἐκέλευσεν καὶ πάλιν ἀνακρεμνᾶν, ὥστε ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ὑπομεῖναι αὐτὸν τὴν βάσανον ταύτην ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὕτως πρὸς κύριον μετέστη. Ἐκέλευσεν δὲ ὁ Αὐρηλιανὸς τὸ σῶμα αὐτοῦ ἄταφον μεῖναι· καὶ ἐν τῷ μίαν ἡμέραν κεῖσθαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἄταφον ἐν τόπῳ ἐπονομαζομένῳ Κοτιλίας ὁ τῶν χριστιανῶν λαὸς τοῦ τόπου τοῦ ἐπονομαζομένου Ἀμιτέρνου ἐλθόντες λαθραίως ἔκλεψαν τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον καὶ ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῶν τόπῳ ἀπήγαγον κἀκεῖσε αὐτὸ μετὰ μεγάλης τιμῆς τῇ ὁσίᾳ ταφῇ παρέδωκαν. Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν Μάρωνα ἀποστείλας τὸν φίλον αὐτοῦ ὀνόματι Τούρκιον ἐκέλευσεν λίθῳ βαρυτάτῳ παταχθῆναι. Οὐ

---

1 lat. *Eutyches* — 1. 2 V wie oben, lat. *conductoris loci filiam a diabolo liberavit.* W τοῦ τοπάρχου υἱὸν κακῶς ἔχοντα καὶ ὑπό — 5 V ὑδερέας — 6 VW τὸν κουράτορα τῆς πόλεως, lat. *procuratorem civitatis Septempedae* — 8 lat. *et facti presbyteri* — 9 V ἐπλήθηναν — V 10 Αὐρελλιανοῦ, W Αὐρελιανοῦ — 10. 11 V ἐξαπόστειλεν — 12 W συνέβη ⟨ὅπως⟩ — 12 lat. *Eutychen* — 16 V οἰκοδόμησαν — 17 V Κοτηλίας, W Κοτιλίας — 19 V ὥρων, W ὅρων — 19 V ἀνακρεμνὰν, W ἀνακρεμνάναι — 20 V τὴν βασανων ταύτην, W τὴν βασάνων ταύτην τιμωρίαν⟩ — 22 V Αὐρελλιανός, W Αὐρελιανός — 24 V Κοτίλας, W Κοτιλίας — W λαὸς ἀπὸ⟩ — W fehlt zweites τοῦ — 28 lat. *misso . . . . Turgio.*

μὴν ἀλλὰ καὶ ἕτερον βαρύτερον λίθον, ὃν ἑβδομήκοντα ἄνδρες μετὰ βίας ἐκούφιζον, εἰς τὸν ὦμον αὐτοῦ ἐπιθέντες, αὐτὸς ἐπὶ δύο μίλια ὥσπερ ἐλαφρὰ ἄχυρα ἐβάσταζεν καὶ ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ ἔθετο, ἐν ᾧ εὔξασθαι εἰώθει. Καὶ τούτου γεγονότος πᾶς ὁ τῆς χώρας λαὸς θαυμάζοντες ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ, [ὑφ' ὧν] καὶ ἐβαπτίσθησαν. Περιῆλθεν οὖν τοίνυν εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ Αὐρηλιανοῦ τοῦτο πεποιηκέναι Μάρωνα καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ ἐπιτρόπῳ αὐ|τοῦ. Τότε παραλαβὼν αὐτὸν ὁ ἐπίτροπος τοῦ V f. 298 b
Αὐρηλιανοῦ παραχρῆμα ἀπέκτεινεν αὐτόν. | Καὶ οὕτως ὁ λαὸς W p. 36
ἐκκολάψαντες τὸν λίθον, ὅνπερ ἐν τοῖς ἰδίοις ὤμοις ἦν ἐπιφερόμενος, ἐν αὐτῷ τὸ τίμιον αὐτοῦ ἀπέθεντο σῶμα καὶ ὑπεράνω ἐν τῷ τοῦ Χριστοῦ ὀνόματι ἐκκλησίαν αὐτῷ καθιέρωσαν, ἐν ᾗ παρέχονται χαρίσματα ἰαμάτων μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας.'

21. *Ὡς οὖν ‖ ἦρεν πάντας τοὺς ἁγίους τοῦ Χριστοῦ ἐκ τῆς* C nach 9_{2} αὐτῆς.
συμβουλίας τῆς Δομετίλλας, ὁ Αὐρηλιανὸς εἶπεν πρὸς Σουλπίκιον καὶ Σερβιλιανὸν τοὺς λαμπροτάτους ἰλλουστρίους· ,Γινώσκω ὑμᾶς ἐσχηκέναι εὐγενίδας ὁρμαστὰς καὶ τῆς Δομετίλλας συνθηλασάσας, λέγω δὴ τὴν Εὐφροσύνην καὶ Θεοδώραν, τὰς σοφωτάτας παρθένους. Ὅμως παραινῶ ὑμᾶς, ὅτε μεταστείλω ἐκ τῆς νήσου εἰς τὴν Καμπανίαν τὴν Δομετίλλαν, αὗται πρὸς αὐτὴν χάριν τοῦ ἐπισκέψασθαι ἀπελεύσονται, ὅπως τὸν λογισμὸν αὐτῆς πρὸς τὴν ἐμὴν γνώμην μεταπείσουσιν. Ὅτε δὲ μετεστάλη ἐκ τῆς Ποντιανῆς νήσου ἐν Ταρρακίνῃ, ἦλθον πρὸς αὐτὴν Εὐφροσύνη τε καὶ Θεοδώρα καὶ ἤρξαντο τέρπεσθαι ἐν τῷ ἅμα· καὶ ἐν τῷ συναριστᾶν ἐκείνας ἡ Δομετίλλα ταῖς νηστείαις καὶ ταῖς προσευχαῖς ἐσχόλαζεν. Καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖναι· ,Ἄρτι C p. 11
ὅτι ἡμεῖς ἐσθίομεν καὶ ἀνδράσιν συνεζεύχθημεν, οὐ δυνάμεθα

---

2 *μετὰ βίας* lat. *vix ad trochleam* — 5 V *ὑφ' ὧν*, W *τῷ Χριστῷ . . . ὑφ' ὧν κτλ.*, lat. *credidit Christo et baptizatus est* — 7 V *Αὐρελλιανοῦ*, W *Αὐρελιανοῦ* — 9 V *Αὐρελλιανοῦ*, W *Αὐρελιανοῦ* — 12 W fehlt *ἐκκλησίαν* — V *αὐτῶ*, W *αὐτό* — 13 V *ἐν ᾗ*, W *ἔνθα*, lat. *in qua* — 14 C *ἦρε* — 15 V *Αὐρελλιανός*, CW *Αὐρελιανός* — C *εἶπε δέ* — 17 V *ἐσχκέναι* V *τῆς Δομετίλλης*. C *τῆς Δομιτίλλας*, W *τῇ Δομετίλλᾳ* — 18 V *συνθυλασάσας* — 19 VW *σοφωτάτους*, C *σοφωτάτας* — 21 V *ἀπελεύσονται*, CW *ἐπελεύσονται* — 22 V *μεταπείσουσιν*, CW *μεταπείσωσιν* — VW *δέ*, C *οὖν* — 23 V *ἐν Τερρακήνη*, C *εἰς Τερρακίνην* — 24 W fehlt *τε* — C *ἤρξατο* — 24. 25 W *τέρπεσθαι· ἐν ᾧ ἅμα καὶ τῷ κτλ.*, lat. *invicem laborarunt gaudium magnum. Interea ad convivium dum venissent prandentibus illis etc.* — 27 *ἀνδράσι* C.

σέβειν τὸν θεόν'; Πρὸς ταῦτα Δομετίλλα ἀποκριθεῖσα εἶπεν· 'Ἐν ὅσῳ ἔχετε εὐγενεστάτους ἄνδρας, ἐὰν θελήσουσιν ὑμᾶς ἐκ
V f. 299 a 1 τοῦ πόθου αὐτῶν τινες ἀγενεῖς διαχωρίσαι, ὅπως αὐτοὶ ὑμᾶς λάβωσιν | συμβίους, ἡδέως καταδέχεσθε'; Αἱ δὲ ἀπεκρίθησαν· 'Μὴ γένοιτο ἡμᾶς τι τοιοῦτον ὑπομεῖναι'. Δομετίλλα εἶπεν· 'Ὡσαύτως κἀγὼ ἔχων μέγαν καὶ θαυμαστὸν νυμφίον οὐδαμῶς
Mt 19$_{29}$? 25$_1$? δυνήσομαι ἑτέρῳ ἀνδρὶ συναφθῆναι. Αὐτὸς γὰρ ἐπηγγείλατο ταῖς διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ φυλαττούσαις τὴν παρθενείαν ἄμεμπτος
Mt 11$_5$ εἶναι νυμφίος καὶ δωρήσασθαι αὐταῖς ζωὴν τὴν αἰώνιον, ὅστις
W p. 37 τυφλοὺς ἀνέβλεψεν | , λεπροὺς ἐκάθαρεν, νεκροὺς ἀνήγειρεν. Ταῦτα τὰ σημεῖα ἐποίησεν, ἵνα πᾶσιν δείξῃ καὶ πάντες εἰς
C p. 12 αὐτὸν πιστεύσωσιν.' 22. Λέγει αὐτῇ ‖ Θεοδώρα· 'Ἀδελφὸν ἔχω νεώτερον, ὃν αὐτὴ ἔγνως, ὄνομα Ἡρώδην· ἀλλὰ πρὸ ἑνὸς τούτου χρόνου πήρωσις τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῷ ἐπῆλθεν. Τοῦτον ἐν τῷ τοῦ θεοῦ σου ὀνόματι ἐὰν φωτίσῃς, πιστείσομεν τοῖς παρά σου εἰρημένοις.' Καὶ ἡ Εὐφροσύνη εἶπεν· 'Σὺ μὲν τὸν ἀδελφόν σου τυφλὸν ἐν Ῥώμῃ κατέλιπες, ἐγὼ δὲ ἐνταῦθα ἔχω θυγάτριον τῆς θρεψαμένης με, ἥτις ἐν ἀρρωστίᾳ ἐβαβώθη· ἀκοὴν μὲν πληρεστάτην ἔχει, φωνὴ δὲ καὶ λόγος ἀπέστησαν ἀπ' αὐτῆς.' Καὶ ταῦτα εἰποῦσα ἐκέλευσεν αὐτὴν ἀχθῆναι. Τότε Δομετίλλα ὑποστρώσασα ἑαυτὴν εἰς προσευχὴν ἐπὶ ἱκανὰς ὥρας παρεκάλει τὸν θεὸν μετὰ δακρύων ὑπὲρ αὐτῆς· ἀναστᾶσα δὲ ἐξέτεινεν τὰς χεῖρας αὐτῆς εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν· 'Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ
Mt 28$_{20}$ ὁ εἰπών· „μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας
C p. 13 τοῦ αἰῶνος", δεῖξον ἀληθῆ ὑπάρχειν τὴν ὑπέρ ‖ σου μαρτυρίαν
μου.' Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν ταῦτα τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ ποιή-
V f. 299 a 2 σα|σα ἐπ' αὐτῇ εἶπεν· 'Ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐλθὲ ἐπί σε ἡ ἐνέργεια τῶν χειλέων σου καὶ ἀνοίξῃ
Lc 1$_{64}$ τὸ στόμα σου ὁ ἀνοίξας τὸ στόμα Ζαχαρίου τοῦ προφήτου κύριος.' Ἐπὶ ταύτῃ τῇ φωνῇ τῆς ἁγίας Δομετίλλας ἀνέκραξεν ἡ κόρη λέγουσα· 'Ἀληθὴς ὑπάρχει ὁ θεός σου, Δομετίλλα, καὶ

---

1 C *Πρὸς ταύτας* — 2 CW *θελήσωσιν* — 3 C *εὐγενεῖς*, lat. *ignobiles* — 11 *πᾶσιν* bis *καὶ* fehlt C — 12 C *πιστεύσωσι* — 13 VC *αὐτὴ* — 13 W nach *ὄνομα*: *τούτου* — 13. 14 V *τούτου* von erster Hand am Rande, hinter *ἑνὸς* einzufügen, C nach *χρόνου*, bei W fehlt es; lat. *ante istum annum* — 17 V *κατέλιπας*, CW *κατέλιπες* — 18 *ἐν ἀρρ. ἐβ.* fehlt C, lat. *in aegritudine muta facta est* — 21 C *αὐτήν*, lat. *se* — 22 *ὑπὲρ αὐτῆς* fehlt C — 22 C *ἐξέτεινε* — 28 V *ἀνέξας*, C *ἀνοίξαι*, W *ἀνοίξῃ* — 29. 30 C fehlt *κύριος* — 30 C *ἐνέκραξεν*.

μακάριοι οἱ πιστεύοντες διὰ σοῦ τῷ Χριστῷ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος'. Τότε ὑπέστρωσαν ἑαυτὰς ἀμφότεραι εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς καὶ πιστεύσασαι τῷ Χριστῷ καθιερώθησαν. Ἀχθεὶς δὲ καὶ ὁ ἀδελφὸς τῆς Θεοδώρας πηρὸς ὢν διὰ προσευχῆς τῆς Δομετίλλας ἀνέβλεψεν. Ὁμοψύχως οὖν ἄνδρες καὶ γυναῖκες οἱ συνελθόντες ἐκ τῆς πόλεως ἰδόντες τὰ θαυμάσια ταῦτα ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ καὶ ἐβαπτίσθησαν, ὁμοθυμαδὸν δοῦλοι C p. 14
καὶ ἐλεύθεροι, καὶ γέγονεν ὁ οἶκος, ἐν ᾧ κατέμενον, καθάπερ ἐκκλησία.

23. Ὡς οὖν παραγέγονεν ὁ Αὐρηλιανὸς μετὰ τῶν ὁμαστῶν | Εὐφροσύνης τε καὶ Θεοδώρας ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν ὄργανα τρία, W p. 38
ἐκέλευσεν ὡσανεὶ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ τριῶν παρθένων γάμους ἐκτελεῖν. Ὡς οὖν εἶδον τὰ θαυμάσια ταῦτα Σουλπίκιός τε καὶ Σερβιλιανός, ἅμα καὶ ἀκούσαντες τὰ ῥηθέντα τε καὶ γεγονότα, ἐπίστευσαν. Οὓς ὁ Αὐρηλιανὸς παρακαλεῖν ἤρξατο, ὅπως τοὺς γάμους ἐν τῷ ἅμα ἐκτελέσωσιν. Οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον αὐτῷ· ‚Λὸς δόξαν τῷ θεῷ, οὗτινος τὴν δύναμιν ἐν τῷ φωτισθέντι τυφλῷ ὁρῶμεν καὶ τὴν ἄλαλον φθεγγομένην θεωροῦμεν'. Ὁ δὲ Αὐρηλιανὸς μὴ προσσχὼν τοῖς παρ' αὐτῶν λεγομένοις ἐκέλευσεν τὴν Δομετίλλαν
ἀποκλεισθῆναι ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτοῦ, ὅπως ἀμε|ρίμνως αὐτὴν V f. 299 b
βιάσηται. Καὶ μετὰ τοῦ δείπνου προβληθέντων τῶν ὀργάνων C p. 15
ἤρξατο Αὐρηλιανὸς μεταξὺ τῶν ὀρχουμένων τερπόμενος ὀρχεῖσθαι κατὰ τὸ ἔθος τῶν γάμων. Πάντων οὖν ἀτονησάντων αὐτὸς ἀπαύστως τοσοῦτον ὠρχήσατο ἐπὶ δύο νυχθήμερα, μέχρις οὗ ἀτονήσας ἐξέπνευσεν. Καὶ τοῦτο ἰδόντες πάντες ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ. 24. Ὁ δὲ ἀδελφὸς τοῦ αὐτοῦ Αὐρηλιανοῦ τοὔνομα Λογξούριος ᾐτήσατο τὸν βασιλέα Τραϊανόν, ὅπως πάντας τοῦ θυσιάσαι συνωθήσῃ, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας διαφόροις αὐτοὺς βασάνοις αἷς ἂν βουληθῇ ἀποκτείνῃ. Ὅθεν γέγονεν ὅπως τὸν Σουλπίκιον καὶ Σερβιλιανὸν τῷ ἐπάρχῳ τῆς πόλεως ὀνόματι Ἀνιανῷ παραδώσῃ. Ὁ δὲ ἔπαρχος μαθὼν χριστιανοὺς γεγο-

---

3 VC wie oben, lat. *credentes mysteriis Christi consecratae sunt*, W *ἐπίστευσαν τῷ Χρ. (καὶ καθ.* — 10. 15. 18 V *Αὐρελλιανός*, CW *Αὐρελιανός* — 11 W *Εὐφροσύνας* — 12 CW lassen *ἡμέρᾳ* weg, lat. *uno die* — 15 W *ἐν τῷ . . . ἅμα* — 19 V(?) C(?) W *προσχών* — C *ἐκέλευσε* — 21 V *του δειπνου*, C *τὸν δεῖπνον* — 22 Nach *ἤρξατο* W *ὁ* — V *Αὐρελιανός*, CW *Αὐρελιανός* — 25 C *ἐξέπνευσε* — 26 V *Αὐρελλιανοῦ*, CW *Αὐρελιανοῦ* — 27 V stets *Λογξούριος* — 27. 28 CW *πάντας πρὸς τὸ θ.* — 29 VC *οἷς*, W *αἷς* — 31 VC *Ἀνιανῶ*.

νέναι καὶ μὴ θελήσαντας θῦσαι τοῖς εἰδώλοις τοὺς αὐτῶν
C p. 16 αὐχένας ὑποκλῖναι παραυτὰ ‖ ξίφει ⟨καὶ⟩ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν
ἀποτμηθῆναι ἐκέλευσεν. Ὧντινων τὰ τίμια σώματα οἱ χριστιανοὶ
ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτῶν προαστείοις μετὰ μεγάλης τιμῆς ἀπέθεντο
ἐν τῇ ὁδῷ τῇ ἐπιχωρίᾳ ὀνομαζομένῃ Λατίνῃ ἀπέχοντος ἀπὸ
τοῦ ἄστεος Ῥώμης μίλια δύο, ἐν ᾧ τόπῳ καρποφοροῦνται
αἱ δυνάμεις τοῦ μαρτυρίου αὐτῶν μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας.

25. Καὶ μετὰ ταῦτα ἐπορεύθη ὁ Λουξούριος πρὸς τὰς παρ-
W p. 39 θένους τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ τῶν Ταρρακινησίων πόλει, ‖ αἵτινες
μὴ βουληθεῖσαι τοῖς εἰδώλοις θυσιάσαι, ἀφελόμενος πάντα τὰ
ὑπάρχοντα αὐταῖς ἐν αὐτῷ τῷ κοιτῶνι, ὅπου ὑμνοῦσαι τὸν κύ-
V f. 299 b 2 ριον διῆγον, ἐναπέκλεισεν καὶ οὕ‖τως πῦρ βληθῆναι προσέταξεν.
Ἐν ἄλλῃ δὲ ἡμέρᾳ ἐλθὼν ὁ μακάριος Καισάριος ὁ διάκονος
εὗρεν τὰ τῶν ἁγίων σώματα ἀβλαβῆ ἐν μηδενὶ φλογισθέντα·
C p. 17 ἐπ' ὄψιν κείμεναι καὶ ‖ προσευχόμεναι οὕτως πρὸς κύριον ἀπε-
δήμησαν. Ὧντινων τὰ τίμια λείψανα ὁ ἅγιος Καισάριος ἐν
λάρνακι καινῇ σμυρνίσας ὑπὸ γῆν κατέθετο ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ πᾶσα δόξα, τιμή, κράτος, μεγαλωσύνη τε καὶ
μεγαλοπρέπεια σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ ζωο-
ποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
ἀμήν.

Die lateinische Übersetzung.

Prologus

AA SS Maj. III 6 f.

Nisi studia catholicorum securitatis suae somno quiescerent, nulla posset ratione impietas haereseos limites invadere pietatis, ad evigilandum nos stimulis suis exulcerans. Et tamen segni quadam evigilantia ac fastidiosa cura strenuis et sollicitis obviantes, negligimus agnos, quos pro certo de ovili amittimus, luporum morsi-

---

1 VC ἑαυτῶν, W αὐτῶν — 2 V ὑποκλῖναι, C ὑποκλῖναι προσάξας, W ὑποκλίνας — V πάραντα, CW παραυτίκα — 5 V ἐπιχωρίας, C ἐπιχωρίως — VW Λατίνᾳ — C ἀπεχόντων — 6 VC τῆς statt τοῦ — C μιλίων δυῶν — 7 C αὐθήμερον — 9 VC τῇ — 9 VC Τερρακινισίων — VC αἵτινες — 12 C οὕτω — 14 C εὗρε — 15 CW ἀ' επ' ὄψιν — VC κείμεναι, W κείμενα — CW οὕτω — 17 VC καινῷ — V σμήρνήσας CW σμιρνήσας.

bus devorandos. Unde juxta eorum sollicitudinem, qui ante nos fuerunt orthodoxorum, provinciae nostrae martyria aliquanta colligens de graeco transtuli in latinum; dans exemplum hoc diversarum provinciarum studiosis, ut sicut nos in nostra, ita illi in suis provinciis transferant consummata martyria; ut populi excolentes et venerantes eos, quos pro nomine domini nostri Jesu Christi passos agnoscunt, sciant quo studio belli, victoriarum triumphos portantes, ad regem ovantes et laetantes pervenire meruerunt.

Das folgende *Primum itaque* etc. ist dem Griechischen *Πρὸς οἰκοδομὴν δέ* 1_{15} *κτλ* parallel.

I.

Die vorliegende Ausgabe beruht, wie die AWirth's, wesentlich auf dem Vaticanus 866, wo die Akten des Nereus und Achilleus sich fol. 292a—299b finden. Die Handschrift, perg., in folio, stammt nach Wirth p. 14 aus dem Ende des elften, vielleicht richtiger dem zwölften Jahrhundert. Eine Beschreibung dieser viel umfassenden, oft benutzten, aber noch keineswegs ausgeschöpften [1]) Handschrift würde zu weit führen. Über einige Eigentümlichkeiten des Schreibers sei folgendes bemerkt. Jotacismen sind sehr häufig. Die Fälle, wo *η* statt *ι*, *ι* statt *ι*, *η* oder *ι* statt *ει*, *υ* statt *ι* gesetzt ist, wo *αι* und *ε*, *ο* und *ω* gegenseitig verwechselt werden, sind schwer zu zählen; ich habe sie stets stillschweigend korrigiert, die Lesart der Handschrift angeführt nur in den Fällen, wo die Wortform durch den Schreibfehler zweifelhaft wird. Ebenso bin ich bei dem seltener begegnenden Versehen *υ* statt *οι* verfahren. Die übrigen Verwechslungen der Vokale habe ich namhaft gemacht, weil sie nur einzeln begegnen; so *υ* statt *ει* 2_7 10_{12}, *ε* statt *ι* 6_{29} 19_5, *ει* statt *ε* 3_{29}, *ι* statt *οι* 4_{18} und *οι* statt *ι* 9_{22}, *υ* statt *η* 8_{10} $20_{17.18}$ und *η* statt *υ* 10_5 19_9, *ω* statt *οι* 8_7 und *οι* statt *ω* 19_{16}, *ου* statt *ο* 15_{12}, *οι* statt *ει* 15_{13}, *η* statt *οι* 13_{10} 18_{30}, *ο* statt *ε* 19_{10}. *Ου* und *ω* wird nicht verwechselt; ich halte mich daher z. B. nicht für berechtigt 21_2 und 21_{12} an Stelle des ind. fut. den conj. aor. zu setzen (vgl 3_3). Der Schreiber ist sich übrigens seiner vielen Ver-

1) Vgl. Wirth p. 14.

wechslungen bewusst. In vielen Fällen hat er seinen Fehler dadurch korrigiert, dass er über den falschen Vokal einen Punkt setzte; wo er ι und η verwechselte, auch wohl einen Doppelpunkt. Dass es der erste Schreiber ist, der korrigierte, ist — abgesehen davon, dass diese Punkte mit gleicher Dinte geschrieben sind, — auch daraus deutlich, dass er seine selteneren Fehler verhältnismässig häufiger bemerkt als seine gewöhnlichen; und es ist charakteristisch, dass er auch nicht selten seinen Correkturpunkt an falscher Stelle anbringt. Im Übrigen schrieb er sorgfältig und hatte — soweit ein Urteil möglich ist — einen guten Text vor sich; Versehen sind nicht häufig, sie erklären und verbessern sich meist leicht. Bei dieser Sachlage glaubte ich manche Eigentümlichkeiten bewahren zu müssen, da sie mir nicht zufällig scheinen. Die mehrfach angewandte Form *ἐγενάμην* 5_{24} 6_{12} $13_{7.\ 20}$ stützt die vereinzelten *κατεφύγαμεν* 10_{28}, *ἐμβάλαι* 12_{23}; auch *ἠβουλήθη* 12_5 ist wohl beabsichtigt (vgl. 12_{22}), der aorist *ἐκοσμίσθην* statt *ἐκοσμήθην* ist, da er 4_{12} 6_{30} 8_{22} begegnet. auch schwerlich korrupt. Diese und andere Beobachtungen führten mich dazu, dem Texte der Handschrift gegenüber möglichst konservativ zu verfahren, auf die Gefahr hin, dass vielleicht eine neue Handschrift an der Ausgabe Vieles zu ändern hat; zur Zeit, wo wir lediglich auf Vat. 866 angewiesen sind, scheint mir kein anderes Verfahren berechtigt. Der Verfasser schrieb, wie wir sehen werden, unter Verhältnissen, für die uns bis jetzt die Parallelen mangeln; auch deswegen scheint es mir geboten, seinen Text, abgesehen von seinen stets wiederkehrenden orthographischen Regellosigkeiten, hinzunehmen, wie er ist, und die Lust, ihn durchzukorrigieren, zu unterdrücken. Eine Ausnahme habe ich nur bei der Orthographie der Namen eintreten lassen. Zwar schreibe ich *Λομετίλλα* mit Vat, weil es mir durch *Λομετιανός* gerechtfertigt erscheint, aber *Νερεύς*, *Αὐρελλιανός* (seltener *Αὐρελιανός*), *Πετρονίλλα*, wie stets geschrieben wird, ändere ich in *Νηρεύς*, *Αὐρηλιανός*, *Πετρωνίλλα*, letzteres nach Analogie von *Πέτρων, -ωνος* und *Πετρώνιος*[1]). Es handelt sich hier um bekannte Namen, die eine feste Schreibung besitzen; und ich glaubte zu diesen Correc-

1) Dass unser Autor Petronilla für eine leibliche Tochter des Petrus hält, und ihren Namen sich demgemäss von *Πέτρος* herleitet, kann daran m. E. nichts ändern. Er erfand den Namen ja nicht.

turen berechtigt zu sein, weil überhaupt die Namen im Vat. am schlechtesten erhalten sind.[1])

Die zweite Handschrift der Akten ist der Vatic. 1286 (frühere Nummer 61), chart., klein 8^0 (=C); vom Cardinal Antonio Caraffa, dem Nepoten Pauls IV (1555—59) wurde er der Vatikanischen Bibliothek geschenkt. Schon durch sein Alter (saec. XV nach Wirth, vielleicht erst saec. XVI) steht er an Wert hinter dem Vat. 866 zurück; er enthält als einzigen Inhalt nur etwa den dritten Teil der Akten.

Er beginnt mit der Eingangsformel des Marcellusbriefes: *Μάρκελλος δοῦλος Ἰ. Χ. τοῖς ἁγίοις ὁμολογηταῖς Νηρέῳ καὶ Ἀχιλλέῳ* 11_4 f. lässt aber dann die ganze Erzählung von dem Rencontre des Petrus mit Simon Magus fort, also eben den Teil des Briefes, welcher der Bitte des Nereus und Achilleus 10_{29} ff entsprach. C giebt diesen Brief nicht, sondern beginnt mit der Petronillageschichte 14_7—15_9. Hier werden Felicula und Nicomedes erwähnt, um an die Erwähnung nachher das Martyrium auch dieser Beiden knüpfen zu können; C giebt dem wieder nicht Folge: er lässt auch diesen Teil des Briefes aus. Der Brief des Eutyches und Genossen wird fast vollständig gegeben 17_1—18_3. Wir erfahren also von dem vor 30 Tagen geschehenen Tod und Begräbnis des Nereus und Achilleus; der Briefschluss aber mit der Bitte an Marcellus, einen Vertrauten nach der Insel Pontia zu schicken, wird wieder fortgelassen, sodass der Leser von C auch das Folgende noch von Eutyches und Genossen berichtet meint. Hier wird aber an den Anfang der Erzählung zurückgegriffen. Nereus und Achilleus gehen zum Bischof Clemens, und bitten ihn, Domitilla die Jungfrauenweihe zu erteilen, was dann geschieht. Aurelian veranlasst daraufhin Domitian, Domitilla mit Genossen nach Pontia zu verbannen 8_{12}—9_{20}. Sehr geschickt wird der unvollendete Satz an 20_{14} angeknüpft, wo eben der Verfasser der Akten selbst nach seinen vielen Einschüben den

1) Mehrere Namen sind, wie es scheint, geradezu geändert worden. Der Grieche schreibt durchweg *Εὐτύχιος*, *Νικόδημος*, *Σπεκιῶσος*, der Lateiner *Eutyches*, *Nicomedes*, *Auspicius*. Und in einem Falle, bei Nicomedes, hat der Lateiner nachweislich Recht (vgl. Abschnitt III). Die archäologische Untersuchung macht es ferner fraglich, ob nicht *Σουλπίκιος*, wie Grieche und Lateiner schreiben, in *Simplicius* zu bessern ist.

ersten Faden wieder aufnimmt, und nun die letzten Ereignisse der Akten bis zum Schluss erzählt.

Es kann hiernach nicht zweifelhaft sein, dass wir in V und nicht in C die ursprüngliche Gestalt der Akten haben; das beweist auch der Lateiner. C ist ein Auszug, der aus dem reichen Inhalt der Akten nur den Teil, der Petronilla, Nereus-Achilleus, Domitilla umfasst, auszieht; er hat seine Parallelen in einigen lateinischen Handschriften.[1])

Wirth ist anderer Ansicht; er führt auch C als selbständigen und zum Teil besseren Zeugen für den Text auf, und nach seinem Apparat wird man sich nicht anders entscheiden können. Nach meiner Collation glaube ich den Nachweis führen zu können, dass C aus V hergestellt ist.

C hat von vornherein etwas Bestechendes. Er ist prächtig ausgestattet, elegant und klar geschrieben; sein Schreiber hat sich Mühe gegeben, alle die kleinen Fehler seiner Vorlage zu verbessern. Er bemerkt es fast in jedem Falle, wenn V ε und αι, η und ι, ω und ο verwechselt, wenn er statt ει : ι oder η, υ für ι, η oder οι geschrieben hat. Er hat Consequenz in der Schreibweise hergestellt, was besonders bei den Namen zu bemerken ist: *Αὐρελιανός, Δομιτιανός, Δομιτίλλα* (-ας), *Λογξούριος, Πετρονήλλα, Πλαυτίλλα, Τερρακίνη*. Aber dass diese Schreibung in allen Fällen besser ist als die von V, wird Niemand behaupten. C's Auslassungen erklären sich öfter aus seiner Auszugsarbeit, so 8_{12} *τότε*, 14_7 *δέ*, 20_{14} *ὡς οὖν*, ebendaher stammt das *δέ* 20_{15}. Ein Schreibfehler wie *ἐγκανκάσαι* statt *ἐγκαυχάσαι* 8_{15} steht vereinzelt. Seine abweichenden Lesarten lassen sich aber doch alle entweder als selbstverständliche, oder als unnötige bzw falsche Correcturen von V auffassen.

Zu den ersteren rechne ich die Einsetzung des *τοῦ* in *ἐκ . . . στόματος τοῦ ἀποστόλου* 8_{27}, die Correctur von *πάντων ἀσθενούντων παρὰ σοῦ ἰωμένῳ* in *ἰωμένων* 14_{13}, von *βαπτισθέντες* und *διδαχθέντες* bei folgendem *ἡμᾶς* in *βαπτισθέντας* und *διδαχθέντας* 17_{21} f, von *τὰς σοφωτάτους παρθένους* in *σοφωτάτας* 20_{19}; endlich von *Λατίνᾳ* in *Λατίνῃ* 23_5.

Eine andre Anzahl von Correcturen sind Willkürlichkeiten, meist der Art, dass man kaum versucht ist, sie vorzuziehen. So

1) Vgl. unten S. 31 Mombritius und die des Bosio von Nicomedes.

statt *ἐπὶ τὰ τέλη μετέλθωμεν*: *ε. τ. τ. κατέλθωμεν* 9_{14}, statt *ὑπουργίας*: *λειτουργίας* 14_{18}, statt *αὗται προς αὐτὴν . . . ἀπελεύσονται*: *α. π. α. ἐπελεύσονται* 20_{21}, statt *δέ*: *οὖν* 20_{22}, statt *πρὸς ταῦτα*: *π. ταύτας* 21_1, statt *ἀνέκραξεν*: *ἐνέκραξεν* 21_{30}, statt *παραυτά*: *παραυτίκα* 23_2, statt *σήμερον*: *αὐθήμερον* 23_7, auch in dem Satze 23_{13}ff *Καισάριος . . . εὗρεν τὰ . . . σώματα ἀβλαβῆ ἐν μηδενὶ φλογισθέντα ἐπ᾽ ὄψιν κείμεναι καὶ προσευχόμεναι* (sc. Domitilla und Genossinnen) *οὕτως πρὸς κύριον ἀπεδήμησαν* ist es keine Verbesserung, wenn C statt der Interpunktion vor *ἐπ᾽ ὄψιν* ein *αἱ* einschiebt. Offenbar ist C im Nachteil, wenn er 8_{14} statt *οὐκ ἐξ ἀνθρωπίνου, ἀλλ᾽ ἐκ θείου ἀξιώματος*: *ἀνθρωπίνων* schreibt, oder statt *παιδία ἡμᾶς ὠνήσατο*: *παιδειᾷ* 8_{17} oder statt *Λ. ὑποστρώσασα ἑαυτὴν εἰς προσευχήν*: *αὐτήν* 21_{21}, was sofort den zweiten Fehler, die Auslassung von *ὑπὲρ αὐτῆς* 21_{22} nach sich zieht.

Aber noch häufiger sind kleine, feine Änderungen der Vorlage, die der Reflexion entsprungen sind. Sie tragen zuweilen Züge in den Text ein, die dem Verfasser der Akten nicht zuzutrauen sind. Man wird zunächst geneigt sein, C *κοσμηθείς* 8_{22} für besser zu halten als *κοσμισθείς* V; aber vgl. 4_{12} 6_{30}. Ebenso 20_{22} *μεταπείσωσιν* C statt *μεταπείσουσιν* nach *ὅπως*, und 21_2 *θελήσωσιν* C statt *θελήσουσιν* V nach *ἐάν*; aber *ἐάν* mit folgendem ind. fut. steht auch 3_3. V schreibt 14_{19}ff *ἐκέλευσεν αὐτὴν πάλιν εἰς τὴν κλίνην αὐτῆς ὑποστρέψαι, εἰς ἣν ἐν τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ ὁλόκληρος διέμεινεν μέχρι τοῦ τῆς ζωῆς αὐτῆς τέλους*. Wenn C *εἰς ἣν* in *ἕως οὗ* verwandelt, so will er den Zusammenhang prägnanter gestalten; dass er dies aber nicht im Sinne des Autors thut, zeigt das folgende *οὐ μόνον δὲ αὐτὴ σωθῆναι κατηξιώθη, ἀλλὰ καὶ κτλ.* Das *ἐν* vor *προαστείῳ* 17_{27} lässt C ausfallen wegen des vorhergehenden *ἐν Ῥώμῃ* und des folgenden *ἐν τῇ ἀμμώδει κρυπτῇ*; *μετεστάλη ἐν Τερρακίνῃ* wird in *εἰς Τερρακίνην* 20_{23} verwandelt. Die Anderung von *ἤρξαντο τέρπεσθαι* 20_{24} in *ἤρξατο* würde Beifall verdienen, wenn nicht der Lateiner *invicem habuerunt gaudium magnum* zeigte, dass es doch eben eine Änderung des ursprünglichen Wortlautes ist; die Correctur *ἀγενεῖς* in *εὐγενεῖς* 21_3 scheint überlegt; dem Urheber erschien es unpassend, Aurelian — selbst im Vergleich mit Christus — als *ἀγενής* zu bezeichnen; aber der Lateiner schreibt *ignobiles*. *Ἐν ἀρρωστίᾳ ἐβωβώθη* ist in der That bei dem

folgenden *ἀκοὴν μὲν πληρεστάτην ἔχει, φωνὴ δὲ καί λόγος ἀπέστησαν ἀπ' αὐτῆς* ein Pleonasmus 21_{18}f; als solcher ist er auch von C empfunden, wenn er die Worte auslässt, aber der Lateiner übersetzt es *in aegritudine muta facta est.* Der Verfasser der Akten liebt es, den Infinitiv mit *τοῦ* an das Hauptverbum zu hängen, 9_{13} ändert C *μακρὸν ἂν εἴη τοῦ ... γράφειν* in *τό*, 9_{15} *τοῦ θῦσαι παραιτήσηται* in *τό*, 22_{27}ff *τοῦ θυσιάσαι συνωθήσῃ* in *πρὸς τό*. In dem Satze 21_{29} *ὁ ἀνοίξας τὸ στόμα Ζαχαρίου τοῦ προφήτου κύριος* scheint *κύριος* nachzuhinken, C lässt es fort; wenn er bei *ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ* 22_{12} das letzte Wort fallen lässt, so will er vielleicht den Gegensatz zu dem folgenden *τριῶν* schärfen.

Ich habe hier, wie ich hoffe, das gesammte Material hingestellt, das zu Gunsten von C aufgeführt werden könnte, und ich glaube, dass keine Variante auf eine von V abweichende Vorlage bezogen werden muss. Dem steht aber ein nicht geringfügiges Material gegenüber, das C von den Fehlern und Zufälligkeiten V's abhängig zeigt. Wo so viele Schreibfehler zu korrigieren sind, wie bei V vorliegen, bleiben natürlich eine Anzahl stehen, welche die Vorlage verraten; in der That hat auch C seine sämtlichen Jotacismen mit V gemeinsam. Ich notiere 9_6 *περεωθῆ*, 9_{14} *ἠτίσατο*, 15_2 *Φιλικούλαν*, 17_{29} *ἡμύσεως*, 23_4ff *προαστίοις* (17_{27} ist dasselbe richtig korrigiert), 23_9 *Τερρακινισίων*. 14_{10} *κλινήρης* giebt V *κληνηρῖς*, C korrigiert *κλινηρὶς*, behält also den zweiten Jotacismus und die falsche Betonung; man weiss, wie leicht der zweite Fehler in demselben Worte unkorrigiert bleibt. Dem stehen, soweit ich sehe, nur zwei Fälle gegenüber, wo C Schreibfehler bietet, die er bei V nicht fand, 17_{22} *εἰδόλοις*, 23_{18} *μεγαλοσύνη*. Auf der letzten Seite von V übersieht C noch drei Genusfehler (sonst, soviel ich bemerke, keinen), er schreibt mit V 22_{29} *βασάνοις οἷς*, 23_6 *ἀπὸ τῆς ἄστεος Ῥώμης*, 23_{17} *ἐν λάρνακι καινῷ*. Vollends verräterisch sind eine Anzahl verunglückter Correcturen. 9_{14}ff giebt V (abgesehen von Jotacismen) *ᾐτήσατο ... ἵνα ... τὴν τῆς Ποντιανῆς νήσου ὑποκεῖσθαι αὐτὴν ἐξορίᾳ*, wo *τὴν* offenbar für *τῇ* verschrieben ist. C bemerkt den Fehler, korrigiert aber an der falschen Stelle *ἐξορίαν* statt *ἐξορίᾳ*, und fügt ausserdem, da ihm die Construction hart erscheint, hinter *ὑποκεῖσθαι* ein *ποιήσῃ* ein; beides nicht zum Vorteil des Textes. 14_{16} schrieb

V zuerst *υγίαν*, fügte aber selbst am Rande bei *ει*; C missversteht oder übersieht die Correctur, und schreibt *ὑγείαν*. Bei *πρὸ ἑνὸς χρόνου* 21_{13} schreibt V am Rande *τούτου*, das er nach *ἑνός* einzufügen auffordert; C nimmt es in den Text auf, aber hinter *χρόνου*. 22_{21} hat V *μετὰ τοῦ δείπνου*; der Sprachgebrauch *μετά* cum genit.=post ist nachweisbar; *τὸν δεῖπνον* aber ist bei einem guten Kenner des Griechischen, wie es der Schreiber von C war, nur als zu gründliche Correctur seiner Vorlage zu erklären. 21_{28} V *ἀνοίξας*, verführt durch das bald folgende *ὁ ἀνοίξας*; C korrigiert *ἀνοίξαι*, während schon wegen des parallelen *ἔλθῃ* vielmehr *ἀνοίξῃ* zu lesen ist. Der Satz 23_1 ff (*ὁ ἔπαρχος*) *τοὺς αὐτῶν αὐχένας ὑποκλῖναι παραυτὰ ξίφει τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ἀποτμηθῆναι ἐκέλευσεν* V macht eine Correctur notwendig; nach *ξίφει* scheint *καί* ausgefallen zu sein; wenn aber C nach *ὑποκλῖναι* ein *προσάξας* einschiebt, so ist das eine nicht eben gelungene Änderung von V. Bei *ἀπέθεντο ἐν τῇ ὁδῷ τῇ ἐπιχωρίας ὀνομαζομένῃ Λατίνῃ* 23_4f ist entweder *τῆς ἐπιχωρίας* oder *τῇ ἐπιχωρίᾳ* zu lesen; auf *τῇ ἐπιχωρίως* C aber kann man nur von dem Fehler V's aus kommen. Wenn V fortfährt: *ἀπέχοντος ἀπὸ . . . Ῥώμης μίλια δύο*, so darf man bei dem Griechisch dieser Akten die Auslassung des Subjekts wohl nicht beanstanden (vgl. 17_{29}); *ἀπεχόντων μιλίων δυῶν* zeigt, dass C Anstoss nahm, aber nicht glücklich in der Correctur war.

Ich glaube alle Varianten von Wichtigkeit aufgeführt zu haben. Auch wenn ich diese oder jene übersehen haben sollte, scheint mir der Beweis schwer anfechtbar, dass der Schreiber von C auf Grund von V seine ‚Verbesserungen' herstellte. Die sekundäre Textgestalt, die C bietet, kann also weiteres Interesse nicht beanspruchen. Die elegante Ausstattung lässt vermuten, dass dieser Auszug zu erbaulichem Zwecke, für eine hochgestellte Persönlichkeit (vielleicht erst den Cardinal Caraffa selbst?) hergestellt wurde. V befand sich damals schon in der Vaticana, das zeigt wohl seine Nummer. Im Vatikan wird auch der Auszug geschrieben sein für eine Persönlichkeit, die sich gerade für die Römischen Helden der Akten, Petronilla, Domitilla, Nereus und Achilleus interessierte.

Um so wichtiger ist die Frage nach dem Wert der lateinischen Übersetzung. Dass sie wirklich eine Übersetzung des Griechen ist, daran kann kein Zweifel sein. Der Lateiner sagt

ausdrücklich in seinem Prolog, den er an die Stelle des ursprünglichen setzt: *de graeco transtuli in latinum.*[1]) Während wir den griechischen Text auf Grund nur einer Handschrift herstellen können, sind solche des Lateiners überaus häufig. Die Bollantisten legen ihrer Ausgabe (Maj. III p. 6ff) zwölf zu Grunde, und nennen ausserdem noch eine Reihe von Bibliotheken, in denen sich Handschriften des lateinischen Textes finden.

Den grössten Teil der Acta gab schon Mombritius[2]) heraus, aber nicht zusammenhängend, sondern in Stücke zerschnitten, je bei den Heiligen, die er in seinem Werke etwa in alphabetischer Folge aufführt.

Bd I fol 238b—239a § 21—25 der Bollandistenausgabe, *Passio sanctarum virginum martyrum Domitillae Euphrosynae et Theodorae, et sanctorum Sulpitii et Serviliani martyrum.*

Bd I f 239a—240b § 1—11 *Relatio exilii sanctae Domitillae virginis praedicati a Nereo et Achilleo martyribus in Pontiana insula, ubi dicta virgo exulavit.*

Bd II f 150b—160a § 18—20 *Incipit Passio S Nerei et Achillei Eutychis Victorini et Maronis Mar[tyrum].*

Bd II f 201ab § 15—17 *Marcellus ad Nereum et Achilleum De depositione sanctae Petronillae virginis et de passione sanctae Feliculae virginis et martyris. Et de passione sancti Nicomedis presbyteri et martyris.*

§ 12—14 fehlen also noch in dieser Ausgabe.

Der Text des Surius, *De probatis sanctorum historiis* Bd III 173—179[3]) ist so verschieden, dass man hie und da glauben könnte, es liege eine andre Übersetzung vor. Nach bekannter Manier hat auch hier der Herausgeber den ihm vorliegenden Text korrigiert; *dictio plerumque in gratiam lectoris nonnihil expolita est per F. Laurent. Surium* sagt er selbst in der Vorrede zu unsern Akten.

Mit Recht sind die Bollandisten hierüber aufgebracht, und stellen dem gegenüber ihren Grundsatz *quam nos damus stylo genuino* (a a O). Ihre Ausgabe habe ich zu Grunde gelegt.

---

1) Wer mehr Beweise wünscht, findet sie bei Wirth p. 15. 16.

2) Das Exemplar der Berliner Kgl. Bibliothek, welches ich benutze, trägt auf dem neuen Einband beider Bände die Jahreszahl 1497.

3) Ich benutze die erste Ausgabe Coloniae Agrippinae 1570—75.

Der Übersetzer schrieb, wie er in seiner Vorrede sagt, zu erbaulichem Zwecke. Er wünscht seinem Werke eine möglichst weite Verbreitung in seiner Provinz, und hofft, auf diese Weise dem drohenden Einfluss der Häretiker begegnen zu können. So kommt es, dass er sich nicht Wort für Wort an seine Vorlage hält, sondern einen möglichst lesbaren Text zu gestalten sucht. Es kommt ihm nicht darauf an, Ausdrücke nach Gutdünken zu ändern, ganze Sätze, die ihm zu breit scheinen, fortzulassen, und andrerseits, wo ihm der Text zu farblos scheint, frische Lichter aufzusetzen. 1_{19} *ὁ μακάριος Πέτρος ὁ ἐπίσκοπος καὶ ἀπόστολος* fügt er *et sanctissimus* hinzu, *ὁ ἐπίσκοπος καὶ* bleibt unübersetzt, zu *apostolus* wird *Dei* gesetzt. 1_{21} *μετὰ πάσης ἐπιμελείας κοσμουμένην* giebt er durch *gemmis ornari*. 1_{25} *τὸν υἱὸν τοῦ ἀθανάτου βασιλέως* übersetzt er *filium Dei, immortalem regem*, 2_2 *τέλος ... ἐπιτίθησιν* durch *finem permitteret et terminum evenire*. 5_3 ff empfindet er, dass die dort aufgezählte Tugendreihe nicht vollständig ist, er fügt *misericordia*, dann *probitas, tolerantia* hinzu, und die Weiterführung des Griechen *πᾶσαι τοίνυν αἱ ἀρεταὶ αἱ ὀνομασθεῖσαι* ergänzt er durch seinen Zusatz *et quae non sunt enumeratae*. Von der Freude des zukünftigen Lebens sagt der Grieche 5_{16}ff *οὔτε ... λόγος ἑρμηνεῦσαι ἐξαρκεῖ*, der Lateiner versichert ausserdem *nulla cogitatio invenire, nulla disputatio comprehendere*. Ebendort fügt er einen längeren Excurs über die Freuden des Paradieses hinzu, wo das ewige Leben ‚mit der Nase aufgesogen wird'. Ähnliche Ausmalungen des im Griechen Gesagten 7_{11} nach *ἐνδίδωσι* und 21_6 *ὡσαύτως κτλ.* Ausgelassen ist dagegen z. B. der Satz 10_{24} f *ὅθεν — φρονεῖν*, die Charakterisierung des Teufels 19_9 *ὁ πάντοτε — ζωήν*, 20_{6-8} *περιῆλθεν — αὐτοῦ*. Bei der Exorcisation der Domitilla 21_{27-30} vermisste der Lateiner die Prägnanz; er schreibt *in nomine domini mei J C loquere*; auch die ersten Worte des geheilten Mädchens sind stark geändert. Es ist leicht, noch mehr Beispiele für das Verfahren des Übersetzers anzuführen; zur Charakterisierung mag dies genügen. Es genügt um zu beweisen, dass die Benutzung des Lateiners bei der Herstellung des Textes nur mit grösster Vorsicht geschehen darf. Im Apparate habe ich nur da den Lateiner angeführt, wo er imstande ist, den schwankenden Text zu stützen oder auf Fehler desselben aufmerksam zu machen; alle die ungezählten Fälle, wo er sich seiner

Vorlage gegenüber frei benimmt, lasse ich ungenannt. Ein Urteil über den Wert des griechischen Textes ist vom Lateiner aus schwer möglich; es fehlen nicht die Fälle, wo der Grieche durch ihn zu korrigieren ist, wenn auch einige neue Fragen entstehen, die ungelöst zu lassen sind. 1_{24} ist mit dem Lateiner *Aurelianum*. nicht *Αὐρηλιανοῦ* zu lesen; 9_{22} 10_{20} ist *Furius*, nicht *Φρούριος* das ursprüngliche; das coemeterium Feliculae befand sich, wie cod. Bernensis 289 des Martyrologium Hieronymianum beweist, *septimo*, nicht *ἑνδεκάτῳ μιλίῳ* der Ardeatina 16_7; der 15_1 16_4 16_{12} genannte Märtyrer der via Nomentana heisst, wie unten die archäologische Untersuchung darthun wird, *Nicomedes*, nicht *Νικόδημος*, 19_6 ist der Name der Stadt des Maro, *Septempeda* — wahrscheinlich richtig — erhalten. Aber wie heisst der Sklave der Domitilla, der Nereus und Achilleus begräbt, *Auspicius* oder *Σπεκιῶσος* 17_{21} 18_1, und wie heisst der Märtyrer bei Nomentum, *Eutyches* oder *Εὐτύχιος* 17_1 $18_{14\cdot21}$ $19_{1\cdot12}$? Auch hier ist die Verschiedenheit der Namen durchgehend.

II.

Die Akten des Nereus und Achilleus haben einen viel reicheren Inhalt, als der Titel verspricht. Nicht nur das Martyrium der Titelhelden, sondern nach diesem das des Eutyches, Victorinus und Maro, des Sulpicius und Servilianus, der Domitilla, Euphrosyne und Theodora wird hier berichtet; eingeschoben wird in diese Erzählungen, die sich auf die Zeit vom fünfzehnten Jahre Domitians bis in die erste Zeit Trajans erstrecken, ein Bericht über Kämpfe des Petrus mit Simon Magus, den Tod der Petronilla, das Martyrium der Felicula und des Nicomedes aus Neronischer Zeit. Die Art, wie der Verfasser diesen bunten Stoff gruppiert, scheint mir charakteristisch zu sein. Ein vorläufiges Urteil über den Wert der Akten und die Beschaffenheit ihrer Quellen glaube ich am ersten zu ermöglichen durch eine kurze Recapitulation des Inhalts.

Die Akten beginnen mit der Erzählung von der christlichen Jungfrau Domitilla. Sie ist eine Nichte des Kaisers Domitian 1_{17} und andrerseits des Consuls Flavius Clemens 8_{16} ff. und ist zusammen mit ihrer Mutter Plautilla noch von Petrus selbst getauft worden. Da die Erzählung an die Vorgänge des Jahres 95

(nach Eusebius) anknüpft, ist Domitilla mindestens gegen dreissig Jahre alt gedacht, wenn der Autor überhaupt eine derartige Rechnung anstellte. Sie hat zwei christliche Kammerdiener, Eunuchen, Nereus und Achilleus, die von ihrer Mutter als Knaben gekauft, und wie ihre Herrin durch Petrus Christen geworden waren. Jetzt sieht Domitilla ihrer Ehe mit Aurelian, dem Sohne des Consuls, entgegen. Aber in langen Zwiegesprächen gelingt es den Kämmerern, ihre Herrin durch krasse Schilderung der Beschwerden des Ehestandes und Verherrlichung der Jungfräulichkeit zu bewegen, dass sie ihren Bräutigam verlässt, und den Wunsch ausspricht, sich als Jungfrau weihen zu lassen. Denn — so wird ihr gesagt — die Jungfräulichkeit macht gottähnlich, sie ist allen Tugenden überlegen, die ihr von selbst nachfolgen, sie gewährt den Platz neben den Märtyrern, und befähigt dazu, Christus selbst als Bräutigam zu umfassen. Nereus und Achilleus gehen zum Bischof Clemens[1]), einem Vetter der Domitilla, und tragen ihm den Wunsch ihrer Herrin vor. Clemens sieht zwar seinen und der Domitilla Tod voraus, reicht ihr aber den Schleier. Der so um seine Braut betrogene Aurelian bittet den Kaiser, Domitilla mit ihren Eunuchen als Christen nach der Insel Pontia zu verbannen. Dort treffen sie auf zwei andere Verbannte, Furius und Priscus, Schüler des Simon Magus, denen es gelungen war, die ganze Insel von Christus und Petrus abwendig zu machen. Nereus und Achilleus nehmen sofort den Kampf auf, und sie erlangen von der Bevölkerung der Insel die Zusage, dass man dem Urteil des Marcellus, des Sohnes des Stadtpräfekten Marcus, über Simon Magus beipflichten werde. Sie schreiben demnach einen Brief an Marcellus, in dem sie ihn um sein Votum ersuchen.

Die Antwort des Marcellus schliesst sich sofort an. Er sei vor Andern fähig, über Simon Magus zu berichten; er selbst sei ja dessen Schüler gewesen; da er ihn aber bald als ganz verdorbenen Menschen, Knabenschänder, Giftmischer, Dieb und Zauberer erkannt habe, sei er zu Petrus übergegangen. Er wolle einige Züge aus Simons Leben mitteilen. Er erzählt dann

1) Clemens wird übrigens nur in der lateinischen Übersetzung ausdrücklich als Bischof bezeichnet. Da er aber die Weihe der Domitilla vornimmt (s. o. f, ist deutlich, dass auch der Grieche den ‚Bischof' Clemens meint.

eine Episode aus dem Römischen Streit des Petrus mit Simon, die Geschichte von der Auferweckung des Jünglings. Simon habe mit Hülfe der Dämonen zu bewirken vermocht, dass der Leichnam sich regte, aber Petrus erst habe ihn dann wirklich lebendig gemacht. Das anfangs durch Simons Kunststück düpirte Volk habe nun Petrus zugejauchzt, und Simon, der sich sofort in einen Hundskopf verwandelte, gemäss der vorherigen Abmachung verbrennen wollen; aber Petrus habe ihn befreit. Simon habe gleich darauf noch einen Versuch gemacht. Petrus zu schädigen. Er habe einen ausserordentlich wilden Hund an seine — des Marcellus — Hausthüre gebunden. Petrus habe den Hund mit dem Kreuzeszeichen zahm gemacht; er selbst sei darauf Petrus zu Füssen gefallen, und habe ihn in sein Haus geführt. Der Hund, sonst gegen Jedermann zahm, sei Simon nachgesprungen, um ihn zu zerreissen. Mit Mühe habe ihm Petrus zum zweiten Mal das Leben gerettet, und dem Hund befohlen, Simon nicht zu verletzen. Aber die Kleider wenigstens habe der Hund ihm vom Leibe gerissen, und nackt sei Simon wie ein Wolf aus der Stadt geflohen, verfolgt von dem Volke, besonders der Jugend. Ein ganzes Jahr lang habe er sich aus Scham verborgen gehalten, dann aber in Kaiser Nero einen würdigen Freund gefunden, der auch auf seine Pläne gegen Petrus einging. Im Traume sei dies dem Petrus vom Herrn mitgeteilt worden: er solle sich vor den Plänen der Beiden nicht fürchten, morgen werde auch Paulus ihm zu Hülfe kommen. Nach sieben Monaten würden sie Beide noch einen Kampf mit Simon haben, ihn besiegen, dann aber selbst das Leben lassen. Über die Einzelheiten des Wiedersehens zwischen Petrus und Paulus und deren Kampf mit Simon könne er — Marcellus — schweigen. Nereus und Achilleus hätten das mit eigenen Augen gesehen, und ausserdem habe dies Linus in griechischer Sprache für die Kirchen des Ostens beschrieben.

Aber auf ihre Frage nach dem Tode der Petrustochter Petronilla wolle er kurz Auskunft geben. (Thatsächlich hatten Nereus und Achilleus garnicht danach gefragt; die Erzählung darüber hängt auch in keiner Weise mit dem Zweck ihrer Anfrage zusammen.) Sie sei bekanntlich nach dem Willen des Petrus paralytisch gewesen; und Nereus und Achilleus wären ja zugegen gewesen, wie Petrus sie einst, durch Titus veranlasst,

auf kurze Zeit gesund gemacht, aber dann wieder ins Bett geschickt hätte. Da sie ausserordentlich schön gewesen, habe sie eines Tages der Comes Flaccus mit militärischer Begleitung aufgesucht und zur Ehe begehrt. Petronilla habe ihn auf das Unpassende seiner Begleitung aufmerksam gemacht; in drei Tagen solle er ihr edle Frauen und züchtige Jungfrauen schicken; mit diesen werde sie dann in sein Haus ziehen. In Wahrheit habe sie aber ihren Tod an diesem dritten Tage vorausgesehen, und sich mit ihrer Milchschwester Felicula darauf vorbereitet. Am dritten Tage habe ihr der Presbyter Nicomedes die Mysterien gereicht, dann sei sie verschieden. Die von Flaccus zu so ganz anderm Zwecke geschickten Frauen haben sie begraben.

Flaccus habe sofort der Felicula einen Heiratsantrag gemacht. Da sie ihn ausschlug, sei sie durch den Vicarius sieben Tage ohne Nahrung in finsterem Gefängnis eingesperrt worden, dann noch weitere sieben Tage bei den Vestalinnen. Endlich habe man sie auf die Folter gehängt, und nach standhaftem Martyrium ihren Leichnam in die Cloake geworfen. Der schon bei Petronillas Tode erwähnte Nicomedes erfährt im Traume, wo sich die Leiche befindet, nachts holt er sie, legt sie in einen Sarkophag und setzt sie bei. Er wählt dazu einen von Rom 7 m.p. entfernten Ort, denn dort befindet sich seine Siedelei. Aber damit ist sein eigenes Schicksal besiegelt. Flaccus hört von seiner That und lässt ihn festnehmen. Auch er soll opfern, weigert sich, wird getötet und in den Tiber geworfen. Ein ihm zugeteilter Kleriker, *nomine et opere Justus*, zieht den Toten heraus, legt ihn in einen Sarkophag, und setzt ihn in seinem Gärtchen nahe den Mauern Roms an der via Nomentana bei.

Diese drei, Petronilla, Felicula und Nicomedes sind also nach den Angaben des Autors Persönlichkeiten der apostolischen Zeit (der Zeitpunkt ihres Todes wird freilich nicht bezeichnet)[1]);

1) Da Nereus und Achilleus bis zum Jahre 95 doch wohl in Rom lebend gedacht sind, könnte man daraus, dass ihnen hier unbekannte Dinge erzählt werden, schliessen, dass dies eben Ereignisse jüngster Zeit sind. Ein solcher Schluss setzt aber mehr Überlegung bei dem Autor der Akten voraus, als er besitzt. So bleibt es denn das Nächstliegende, den Tod der Petrustochter und ihrer Genossen, der zugleich mit Ereignissen aus dem Leben des Petrus von Marcellus berichtet wird, auch nahe an die Zeit des Petrus heranzurücken.

der Bericht von ihnen bildet in unsrer Erzählung aus dem letzten Lustrum des ersten Jahrhunderts einen Einschub, der von Marcellus an Nereus und Achilleus nach Pontia geschrieben wird. Der Brief sollte da nach der Absicht des Nereus und Achilleus praktische Dienste thun, um das von Furius und Priscus verführte Volk wieder zu Christus zurückzubringen. Aber das hat der Autor am Schluss des Briefes längst vergessen: Eutyches, Victorinus und Maro, die wie die meisten Personen unsrer Akten ex machina auftreten, berichten in einem Briefe an Marcellus von dem Tode des Nereus und Achilleus. Schon dreissig Tage vor Ankunft des Marcellusbriefes hätte Aurelian die Beiden nach Terracina bringen lassen, nachdem ein Versuch, sie durch Geschenke zur Begünstigung seiner Pläne bei Domitilla zu verleiten, misslungen war. Dort seien sie nach langen Qualen durch den Consul Memmius Rufus mit dem Schwerte hingerichtet worden. Ein Sklave der Domitilla, Speciosus, habe den Transport ihrer Leichen nach der sandigen Krypta, $1^1/_2$ m.p. von Rom an der via Ardeatina, wo Domitilla ihr Landgut habe, besorgt. Ebendort, wird nebenbei erwähnt, sei der Gedächtnisbau der Petronilla, was wir vorher noch nicht erfahren hatten.

Nun kommen Eutyches, Victorinus und Maro selbst an die Reihe. Damit ein Gewährsmann ihr Martyrium berichten könne, hatten sie am Schluss ihres Berichtes Marcellus bitten müssen, Jemanden zu ihnen zu schicken. Er fertigt sofort seinen Bruder Marcus ab, der ein Jahr lang mit den Heiligen verlebt, und nach seiner Rückkehr Folgendes berichtet.

Aurelian habe seine Bemühungen um Domitilla fortgesetzt. Da wurde ihm gesagt, dass diese sich von Eutyches, Victorinus und Maro noch mehr beeinflussen lasse, als früher von Nereus und Achilleus. Auch hier noch bleibt es unklar, welche Stellung diese drei Männer einnehmen, was sie nach Pontia und in Beziehung zu Domitilla gebracht hat. Aurelian erwirkt sich bei Kaiser Nerva (der Verfasser weiss also, dass Domitian im Jahre nach der Verbannung der Domitilla starb), die drei Männer als seine Sklaven zu behandeln, falls sie das Opfer verweigerten. Das geschieht; und Eutyches wird an die via Nomentana 16 m.p. von Rom transportiert, Victorinus ins Sabinergebirge an die aquae Cutiliae, Maro nach Septempeda in Picenum. An diesen, auch von einander weit entfernten Orten hat nämlich Aurelian

Landgüter. Sie müssen dort hart arbeiten, wissen sich aber bald beliebt zu machen: Eutyches heilt den Sohn des Verwalters von einem Dämon, Victorinus den Ökonomen von einer Lähmung, Maro den Curator der Stadt Septempeda von der Wassersucht. Viel Volks wird gläubig. Aber Aurelian befiehlt sie zu töten. Eutyches wird mitten auf der Strasse totgeschlagen, Victorinus drei Stunden lang mit dem Kopfe nach unten über die übelriechenden Schwefelquellen der aquae Cutiliae gehalten, dann noch drei Tage lang aufgehängt. Maro soll mit einem gewaltigen Felsblock erdrückt werden; aber den mächtigen Stein, den 70 Männer mit Mühe heben konnten, trägt er wie leichte Spreu zwei Meilen vor die Stadt, an den Ort, wo er zu beten pflegte; Turcius, der Freund des Aurelian, schlägt ihn nieder. Kaum haben die Drei ihr Martyrium bestanden, so erscheint an ihren Leichen das bis dahin latente Volk der Christen, um sie zu beerdigen und auf ihren Gräbern Kirchen zu bauen: dem Eutyches also 16 m.p. der via Nomentana mitten auf der Strasse; Victorinus wird von Cutiliae nach dem nahen Amiternum gebracht; Maro's Grab wird in dem von ihm getragenen Felsen, zwei Meilen von Septempeda, ausgehöhlt und darauf die Kirche gesetzt, ‚in der Heilungswunder geschehen bis an den heutigen Tag'.

Soweit der Bericht des Marcus an seinen Bruder Marcellus, bei dem sich der Leser vergebens fragt, wie er es bewerkstelligt habe, an diesen drei weit entfernten Orten das Martyrium der Drei als stummer Zeuge zu erleben.

Nun wird nach den drei grossen Einschüben, die uns in den Briefen des Marcellus, des Eutyches und Genossen, und in dem Bericht des Marcus von Petrus und Simon, Petronilla, Felicula und Nicomedes, von Nereus und Achilleus, von Eutyches, Victorinus und Maro Kunde geben, der erste Faden wieder aufgenommen. Aurelian macht den letzten Versuch, Domitilla sich geneigt zu machen. Er beredet die herrlichen Edelleute Sulpicius und Servilianus, ihre Bräute Euphrosyne und Theodora nach Terracina zu schicken; dort sollten diese mit Domitilla, ihrer Milchschwester, zusammentreffen, und sie zur Heirat ermuntern. Domitilla verlässt also Pontia und trifft mit ihren Gespielinnen am Strande von Terracina zusammen; aber während diese essen, fastet und betet sie. Als die Beiden beginnen, ihrem

Auftrage gemäss zu reden, verweist Domitilla auf ihren wahren Bräutigam, Christus, dem sie treu bleiben müsse. Da sie die Wunder desselben erwähnt, erklären sich Euphrosyne und Theodora bereit, ihr zu glauben und zu folgen, wenn sie Wunder aufzuzeigen vermöchte. Domitilla heilt nun dort in Terracina das stumme Töchterchen der Amme der Euphrosyne, und ebenso den blinden Bruder der Theodora, Herodes 22_4 ff, von dem eben vorher 21_{17} hervorgehoben war, dass er sich in dem 61 m.p. entfernten Rom befinde. Euphrosyne und Theodora sind überzeugt und erhalten sofort (von wem?) die Taufe bezw. den Schleier (*καθιερώθησαν*). Auch viel Volk aus Terracina glaubt und wird getauft, ‚und das Haus, in dem sie verweilten, wurde wie eine Kirche'.

Aurelian hat einen andern Ausgang erwartet. Er erscheint mit Sulpicius und Servilian in Terracina. Sie haben drei Orgeln mitgebracht, und wollen zusammen Hochzeit halten. Aber Sulpicius und Servilian lassen sich durch die eben geschehenen Wunder bekehren, und Aurelian allein giebt sich der Freude des Tanzes hin. Er tanzt drei Tage und Nächte, bis er tot hinfällt. Wieder glaubt alles Volk.

Sein Bruder Luxurius führt die Geschichte zu Ende. Er holt sich die Einwilligung Trajans, Sulpicius und Servilian werden dem Präfekten der Stadt Anianus übergeben und hingerichtet. Ihre Körper werden am zweiten Meilenstein der via Latina bestattet, ‚wo die Kräfte ihres Martyriums Frucht bringen bis an den heutigen Tag'. Domitilla war schon von Aurelian mit Euphrosyne und Theodora in sein Schlafgemach in Terracina eingeschlossen worden; Luxurius lässt sie dort mit dem Hause verbrennen. Der Diakon Cäsarius findet am folgenden Tage ihre Leichen unversehrt, und begräbt sie in einem neuen Sarkophage in Terracina.

III.

Mag auch die Combination dieser verschiedenen Martyrien eine künstliche sein, und mag die Fabel dieser Acta von Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten strotzen, mindestens die Namen seiner dreizehn Märtyrer (Petronilla eingerechnet) hat unser Autor nicht erfunden. Sie sind wohl ohne Ausnahme der

Römischen bezw. mittelitalischen Tradition entnommen, und bei den meisten sind wir noch imstande, anderweitige deutliche Spuren, wo nicht ihres Lebens, so doch ihrer Verehrung nachzuweisen. Neben den geringen für uns verwertbaren historischen Notizen steht hier ein bedeutendes archäologisches Material zur Verfügung, das wir kurz durchmustern.[1])

Zu Ehren der Petronilla wurde nach 390 unter Siricius (384—398) die bedeutende dreischiffige Basilika in der nach Domitilla oder Nereus und Achilleus benannten Katakombe erbaut, in welcher Gregor der Grosse seine 28. Homilie über den Hauptmann von Kapernaum Joh. 4 hielt.[2]) Durch ein Erdbeben (vielleicht das von 897) zerstört, wurde sie 1854 und 1873 ausgegraben — eins der denkwürdigsten Monumente, welches wir der modernen Katakombenforschung verdanken.

Aus der Basilika führt ein Gang in ein dicht hinter der Apsis gelegenes cubiculum aus dem vierten Jahrhundert. Auf einem zur Hälfte zerstörten Arkosolgemälde, das noch dem Ende des vierten oder dem Anfange des fünften Jahrhunderts angehört, sehen wir die hier bestattete Matrone als Orans in Dalmatica und Schleier dargestellt. Sie ist durch die Inschrift

VENERAN
DA DEP
VII·IDVS·IA
NVARI
AS

bezeichnet. Ihr zur Linken sind Reste von Blumen zu erkennen. Zur Rechten steht die jugendliche Petronilla, die Rechte zu der Verstorbenen erhoben, die Linke auf eine geöffnete capsa mit Buchrollen gesenkt, über der noch ein geöffnetes Diptychon oder codex angebracht ist. Zu beiden Seiten des unverschleierten Hauptes steht ihr Name

1) Ich führe hier die Märtyrer in der Reihenfolge auf, in der ihre Passionen in den Akten sich folgen.

2) So wohl mit Recht de Rossi, Bullettino 1874 p. 14; der älteren Ansicht zufolge wurde sie in der Kirche des Nereus und Achilleus bei den Caracallathermen gehalten; vgl. z. B. Lipsius Apokryphe Apostelgeschichten II 1 S. 107.

PETR O
NEL LA
MART [1]

Man pflegt diese Scene, die in den Katakomben nicht ohne Parallelen ist, als Einführung der Verstorbenen durch Petronilla ins Paradies zu deuten.

Das wichtigste monumentale Zeugnis für Petronilla aber ist ihr Sarkophag, der zwar nicht mehr vorhanden, aber immerhin genügend bekannt ist. Er hatte bis zur fränkischen Zeit in der Basilika gestanden; sein Platz dort lässt sich nicht mehr mit Sicherheit nachweisen. Nach dem Zeugnis des liber pontificalis hatte Stephan II (752—757) die Absicht, ihn nach dem Vatican zu transportieren, und unterzog zu diesem Zwecke das alte kaiserliche Mausoleum im Vatikan einem Umbau.[2] Sein Bruder und Nachfolger Paul I (757—767) führte den Plan aus. Im Jahre 1474 wurde der Sarkophag gelegentlich einer Restauration unter dem Altar der Petronilla wiedergefunden, aber der Neubau der Peterskirche ward ihm zum Verderben. Anfangs des 16. Jahrhunderts fiel das Mausoleum, der Sarkophag stand zuerst in der Sakristei, dann in einer Kapelle *del crocifisso*, aber nach 1574 scheint er untergegangen zu sein. Nur die Reliquien wurden 1606 in dem Petronillaaltar der neuen Kirche geborgen. Pietro Sabino hat indessen in seinem handschriftlichen Nachlass die Nachricht bewahrt, dass der Sarkophag die Inschrift

AVRELIAE PETRONILLAE FILIAE DVL
CISSIMAE ||

trug, und de Rossi hat diesen Nachlass in der Marciana wiedergefunden.[3]

Also Aurelia Petronilla ist der Name unsrer Heiligen, und de Rossi macht mit Recht darauf aufmerksam, dass das Cognomen Petro, wovon Petronilla abzuleiten ist, in der Familie der Flavier vorkommt.[4] So ist es immerhin möglich, dass Petro-

1) Nach de Rossi, Bullettino 1875 p. 35 f begegnet es nicht selten, dass der Titel *martyr* verehrten Personen aus Irrtum beigelegt wird. — Vgl. Bull. 1875 und Tafel I. II, auch Kraus Realencyklopädie II p. 607.

2) Vgl. de Rossi, Bullettino 1878 p. 139 ff.

3) Vgl. Bullettino 1865 p. 46 f.

4) Bullettino 1865 p. 22. 46. Der Stammvater der Flavierfamilie, der Grossvater Vespasians, hiess T. Flavius Petro.

nilla eine Verwandte des flavischen Kaiserhauses war, dessen christliche Mitglieder in der an die Basilika grenzenden Region der Katakombe bestattet sind, obwohl zu betonen ist, dass wir gar keinen Anhaltspunkt besitzen [1]), wann Petronilla lebte, und demnach ihre Verwandtschaft mit den Flaviern eine, allerdings ansprechende, Vermutung bleibt.

Wenn aber unsre Akten, den Petrus-Paulus-Akten folgend, Petronilla zu einer leiblichen Tochter des Petrus machen, so liegt hier eine volkstümliche Combination der ähnlichen Namen vor, zu der möglicher Weise die Sarkophaginschrift Anlass gegeben hat, in der jedenfalls ein historischer Zug vergebens gesucht wird.

Das 16_7 ff. erwähnte Cömeterium der Felicula 7 m.p. der via Ardeatina ist bis jetzt nicht konstatiert worden; auch E. Stevenson, der beste Kenner der suburbikarischen Katakomben, hat vergebens danach gesucht [2]).

Für den ‚Presbyter' Nicomedes aber besitzen wir monumentale Zeugnisse, durch die wir wenigstens imstande sind, zwischen den beiden durch Griechen und Lateiner dargebotenen Namensformen *Νικόδημος* und *Nicomedes* zu entscheiden. Die Katakombe, in der ihn sein Kleriker Justus in seinem Gärtchen an den Mauern Roms bei der via Nomentana 16_{23} ff. begrub, und die damit verbundene Kirche, ‚in der die zu Gott Betenden durch die Intervention des Märtyrers erlangen was sie bitten' 16_{24} ff., ist auch sonst bekannt. Bonifacius V. (619—625) und Hadrian I. (772—795) liessen sie restaurieren [3]), die Itinerarien des siebenten Jahrhunderts erwähnen sie als zur Rechten der via Nomentana gelegen [4]), ein codex Vallicellanus der Akten des Nicomedes (Auszug aus unsern Akten) berichtet schon von ihrem Verfall.[5]) Das Coemeterium ist vielleicht von Bosio am 14 Dezember

1) Aber das Christentum der Petronilla steht durch das angeführte archäologische Material fester als V. Schultze, Ztschr. f. KG 1879 S. 473 angiebt.

2) Kraus, Realencyklopädie II 117.

3) Liber pontificalis ed. Duchesne I 321 und 511. Die Weihung durch Bonifaz V. fand am 1 Juni statt, wie die Martyrologien seit dem Hieronymianum parvum und das Sacramentarium Gregorianum (Liturgia Romana vetus ed. L. A. Muratori 1748 II col. 95) noch berichten.

4) de Rossi, Roma sotterranea I 178 ff.

5) Bosio, Roma sotterranea 1632 p. 414 f.

1601 dicht vor der Porta Pia in der Villa Patrizi wiedergefunden worden; über neuere Ausgrabungen an dieser Stelle berichtet de Rossi, Bullettino 1865 p. 49—54.

Ausserdem hat aber eine alte Kirche in Rom den Namen des Nicomedes geführt. Die Beschlüsse des ersten Römischen Conzils unter Symmachus von 499 unterschreiben

Sepicianus (resp. *Sebastianus*) *presbyter tituli Nicomedis*
und *Genesius presbyter tituli Nicomedis* [1])

und in dem Evangelienambo von S. Lorenzo fuori ist unter andern eine Grabplatte verwandt

hic p OSITVS EST · VICTOR · PRAESP ⌐ TITVLI
NICOME dis
XII · KAL · DECEMB ·

Sie soll noch dem fünften Jahrhundert angehören.[2]) Über Lage und Geschichte der Kirche ist sonst m. W. nichts bekannt.

Mombritius unterscheidet in der Inhaltsangabe seines Buches zwei Heilige dieses Namens:

Nicomedes martyr fo CLX
Nicomedes alter presbyter et martyr require in sancta Petronila

Diese erste Passio — m. W. sonst nirgends gedruckt — ist aber ein spätestes Machwerk, auf Grund des § 17 der lateinischen Übersetzung unserer Akten angefertigt, wie die wörtliche Übereinstimmung des Schlusses beweist.

Das Gedächtnis des Nereus und Achilleus hat sich ebenfalls in der Katakombe am Tor Marancia erhalten, wo die christlichen Flavier und Petronilla bestattet waren. Die einzige historische Urkunde über sie ist das Elogium des Damasus, das aus dem codex Palatinus schon seit Gruter bekannt, von de Rossi noch in einer Anzahl anderer Handschriften gefunden wurde.[3]) Die Ausgrabungen des Jahres 1873 förderten auch bedeutende Reste des Originals ans Licht[4]):

1) Mansi VIII 236.

2) de Rossi, Bullettino 1865 p 50.

3) Inscriptiones II 1 p. 31. 67. 101, vgl. p. 342.

4) Die Fragmente der rechten Hälfte bei de Rossi, Bullettino 1874 p. 20 (Kraus, Roma sotterranea² p. 84); das Fragment links bei M. Armellini, Le chiese di Roma 1887 p. 734. — Ich habe es versäumt, mir eine Abschrift des Originals zu nehmen.

Militiae nomen dederant saevum Q. *gerebant*
Officium pariter spectantes juss ATY *ranni*
*Praeceptis pulsante metu serui*REPAR *ati*
*Mira fides verum subito posse*REFVRORE *m*
Conversi fugiunt ducis impia castr ARELINQVVNT
PRO*iciunt clypeos faleras tel* AQ · CRVENTA
CONFE*ssi gaudent Christi portar* ETRIVMFOS
CREDIT*e per Damasum possit quid* GLORIA CHRISTI

Die Inschrift ist in den bekannten Philocalianischen Typen geschrieben; doch veranlassen kleine Differenzen der Schreibart de Rossi[1]) zu der Vermutung, dass das von Damasus herrührende Gedicht erst unter Siricius eingehauen wurde, was mit der Gründungszeit der Basilika der Petronilla, in der es sich befindet, übereinstimmt.

Damasus wusste demnach, dass Nereus und Achilleus Soldaten, und zwar Prätorianer waren, dass sie ihres christlichen Glaubens wegen sich zur Desertion genötigt sahen, und demzufolge Märtyrer oder Confessoren wurden. Mehr ist aus diesem Elogium nicht zu entnehmen, und auch bei diesen Ergebnissen ist es geraten, sich des charakteristischen

Haec audita refert Damasus, probat omnia Christus

der Damasusinschrift auf Hippolytus zu erinnern. Vor allem über den Zeitpunkt ihres Martyriums bleiben wir im Unklaren; dabei kann auch weder eine Combination mit unseren Akten[2]), noch mit Röm. 16_{15}, wo Paulus Nereus und seine Schwester grüssen lässt, nützen.

Von geringem historischen Werte sind die beiden Säulenfragmente, welche dem Ciborium der Basilika angehörten, wie gross auch ihre Bedeutung für die christliche Plastik und Architektur sein mag. Das grössere Stück zeigt auf erhöhtem Grunde das Martyrium des Achilleus, wie die darüberstehende Inschrift

ACILLEVS

beweist. Der mit Tunika, Pallium(?) und Schuhen bekleidete Märtyrer läuft nach links, die Arme nach dem Verfolger ausgestreckt.

1) Bullettino 1874 p. 20.
2) So de Rossi, Bullettino 1874 p. 24 f.

Dieser, mit gegürteter Tunika, Mantel und Kopfbedeckung (?) bekleidet, folgt ihm, in hocherhobener Linken (sic) ein Schwert schwingend. Beide überragt ein im Hintergrunde stehendes Kreuz, dessen Spitze mit einem grossen Kranze gekrönt ist.

Auf der entsprechenden Säule war ganz symmetrisch das Martyrium des Nereus dargestellt, wie das erhaltene Fussstück erkennen lässt.[1])

Dass Nereus und Achilleus Prätorianer waren, hat der Verfertiger dieser Reliefs nicht beachtet. Aber darin stimmt die bildliche Darstellung mit den Akten überein, dass beide Märtyrer durchs Schwert sterben 17_{23} f. Auch berichten ja die Akten ausdrücklich, dass beide ‚auf dem Gute der Domitilla in der sandigen Krypta an der via Ardeatina' begraben wurden: wenn aber die nähere Bestimmung 17_{30} f ‚in der Nähe (ἔγγιστα) des Gedächtnisbaues (μνῆμα), in dem Petronilla, die Tochter des Apostels Petrus, beigesetzt ist' sich, wie wahrscheinlich, auf die Basilika bezieht, so kann hiermit kaum bewiesen werden, dass das Grab des Nereus und Achilleus sich zu des Verfassers Zeiten unter dem Altar derselben befand.

Auch die Kirche SS. Nereo ed Achilleo bei den Caracallathermen ist sehr alt. Aber sie führte in ältester Zeit den Namen *Fasciolae*, angeblich nach der Binde, die Petrus um sein durch die Fesseln geschundenes Bein gebunden hatte, und bei seiner Flucht aus dem Gefängnis an dieser Stelle verlor.[2]) Als solche begegnet sie auf der von de Rossi, Inscr. I n. 262 mitgeteilten Grabschrift eines Lectors aus dem Jahre 377, und noch auf den Unterschriften der Römischen Synode von 499.[3]) Unter dem

---

1 Abbildung Bullettino 1875 Tf. IV, das grössere Fragment auch Fleury, La messe II p. 7, Kraus, Roma sotterranea² p. 86, Realencyklopädie II 377. — Joh. Ficker, Lateran p. 49 f macht mit Recht auf die grosse Ähnlichkeit der Darstellung des Paulus-Martyriums auf der Sarkophagwand im Lateran n. 196 (Photographie Parker 2963) aufmerksam. Trotzdem kann ich mich nur schwer überzeugen, dass diese so roh gearbeiteten Ciboriumsäulen der Petronillabasilika noch dem Ende des vierten Jahrhunderts angehören sollen, der Zeit, aus der viele unserer besten Sarkophage stammen. — Demselben Ciborium gehörte wohl der Architravrest mit den Buchstaben L E V S an, was de Rossi zu *Nereus et Achil*L E V S *martyres* ergänzt (Bullettino 1879 p. 159).

2) Vgl. u. A. Lipsius, Quellen der Römischen Petrussage p. 140.

3) Mansi VIII 236 f.

Namen *Nerei et Achillei* findet man sie zuerst auf den Unterschriften der Römischen Synode von 595.[1])

Die Bollandisten erwähnen noch andere, kürzere Akten des Nereus und Achilleus, die sich handschriftlich im Archiv von S. Maria Maggiore in Rom und der Vallicellana (Abschrift der vorigen) befinden sollen. In der Kirche zu Terracina, wo Domitilla, Euphrosyne und Theodora, und Cäsarius verehrt werden, pflegte man diese zu verlesen. Die Bollandisten drucken sie nicht ab, weil sie sicherlich nicht alt seien, sondern ganz auf unsern Akten beruhten. Sie bilden demnach eine Parallele zu den Nicomedesakten des Mombritius und dem Codex C der griechischen Version.

Märtyrer des Namens Eutyches oder Eutychius sind sehr viele bekannt, aber m. W. keiner, der am 16. Meilenstein der via Nomentana als der angeblichen Örtlichkeit seines Martyriums in einer alleinstehenden Kapelle verehrt wird.

Victorinus galt schon im fünften Jahrhundert als der Heilige von Amiternum, wo ihn die Akten 19_{25} ff begraben sein lassen; und sein Andenken ist bis auf unsre Zeit dort nicht untergegangen. Der Ort 5 m.p. von Aquila, der auf den Trümmern des alten Amiternum liegt, heisst San Vittorino. Auch ein altes Monument seiner Verehrung hat sich noch hier erhalten: ein flach ausgehöhlter Sarkophag, der vielleicht bestimmt war, die Reliquien des Victorinus zu bewahren. Ein sonst unbekannter Bischof Quodvultdeus (wohl von Amiternum) hat ihn auf eigene Kosten anfertigen lassen, wie die Inschrift CIL IX 4320 besagt:

IVBENTE DEO CRISTO NOSTRO
SANCTO MARTVRI VICTORINO
QVODVVLDEVS EPIS DE SVO FECIT

Marangoni[2]) bemerkt die Ähnlichkeit der Lettern mit denen der Damasianischen Inschriften; nach de Rossi's Urteil (CIL) gehört sie dem vierten oder fünften Jahrhundert an. Unsere Akten haben also in diesem Sarkophag ein mindestens gleichaltriges Zeugnis der Verehrung des Victorinus in Amiternum.

1) Mansi IX 1228; vgl. Duchesne in den Mélanges d'archéologie et d'histoire VII (1887) p. 225 f.

2) Acta S. Victorini 1740 p. 26.

Die Inschrift, welche zu Marangoni's Zeit (a. a. O. p. 31) im Paviment der Kirche lag CIL IX 4319:

QVIESCIT · BICTORINVS PRB

wird sich kaum auf den Heiligen beziehen, und aus den beiden Marmorschranken des sechsten oder siebenten Jahrhunderts (nach Marangoni), die dieser p. 24 in Kupferstich mitteilt, ist für unsern Zweck nichts zu entnehmen. Wenn der Abbildung überhaupt zu trauen ist, so wird hier ein Märtyrer in bischöflichem Ornate dargestellt und sein Tod durchs Schwert bewirkt; beides widerspricht der alten Überlieferung über den Märtyrer Victorinus.

Auch Maro's Gedächtnis hat sich am 130. miliarius der via Salaria in Picenum erhalten, wohin er durch unsre Akten versetzt wird. Zwar in Septempeda selbst, wo er seine letzten Wunder vollbringt, hat er dem späteren Bischof Severinus weichen müssen, der auch der jetzigen Stadt den Namen gab: San Severino delle Marche. Aber dankenswert sind die Nachweise Marangoni's (a. a. O. p. 46ff.), der vielleicht nicht zuviel behauptet, dass Maro in ganz Picenum als „Apostel" der Provinz gilt und verehrt wird. Er gilt als Patron von Urbisaglia, in Tolentino bewahrt man sein Bild, in Collina ist ihm ein Altar errichtet, wo seine Reliquien verehrt werden, ebenso in Monte Leone; an allen diesen Orten begeht man den 15 April als das Fest des Maro. In der 1153 geweihten Cappuzinerkirche San Michele in Rieti zeigt man seine Reliquien und den grossen Stein. Marangoni bemüht sich vor Allem, die Berechtigung der Ansprüche von Civita nova auf den Heiligen nachzuweisen, und zu zeigen, dass jene alte Kirche, die sich etwa 2 m.p. vor der Stadt, nahe dem Meere am Flusse Chienti befindet, die von dem Aktenschreiber erwähnte sei; sie enthalte auch die echten Reliquien. Und es ist gewiss beachtenswert, dass im Mittelalter der Hafen von Civita nova den Namen *Castrum Maronis* führte. Aber Marangoni thut den Akten Gewalt an; sie reden von einer Kirche zwei Meilen von Septempeda, das überdies der angegebenen Entfernung 130 m.p. von Rom näher kommt als Civita nova.

Irgend eine historische Überlieferung, die unabhängig von dem in unsern Akten Gesagten wäre, hat sich nirgends erhalten. Überall in Picenum aber wird auf den Besitz des Heiligen und

seiner Reliquien reflektiert; hier und da auch der gewaltige Steinblock, ‚den 70 Männer mit Mühe hoben', vorgezeigt.

Das Coemeterium des Sulpicius und Servilianus, in welchem diese ‚auf ihren eigenen Landgütern am zweiten milliarius der via Latina' beigesetzt wurden 23_4 ff, ist auch sonst bekannt. Nach dem liber pontificalis [1]) hing es wohl mit einer Reihe anderer Grabstätten zusammen, der des Gordian und Epimachus, des Quartus und Quintus, der Sophia und des Tertullinus. Auch die Nachricht, dass die Stätte viel besucht wurde, ‚wo die Wunderkraft ihres Martyriums Frucht trägt bis zum heutigen Tage' 23_6 f, wird hierdurch bestätigt; das Papstbuch redet ausdrücklich von einer ‚Basilika' an diesem Orte. Ob das Coemeterium wiedergefunden wurde, muss zweifelhaft bleiben. Schon Bosio (p. 299) grub in der Gegend und glaubte es identificieren zu können; noch siegesgewisser trat Boldetti auf. [2])

Wichtiger als dies ist für uns die Inschrift, die Bosio (p. 299) in einem Garten bei der Kirche S. Angelo in Borgo vecchio sah:

SIMPLICIVS ⁄ MARTYR
SERVILIANVS ⁄ MARTYR

Die Inschrift ist seitdem m. W. verschollen. Über ihre Herkunft ist nie etwas bekannt geworden; nur das ist mit Sicherheit zu sagen, dass, falls sie aus der Katakombe stammen sollte, sie wegen des zweimaligen MARTYR nicht wohl die ursprüngliche Grabinschrift der Beiden gewesen sein kann.

Wieder taucht hier die Frage nach dem Namen der Personen auf. Die Akten nennen den ersten stets *Σουλπίκιος* (Sulpitius), im liber pontificalis und auf dieser apokryphen Inschrift steht *Simplicius*. Da die Namen der Akten auch sonst verderbt sind (s. oben S. 26 Anm. 1), könnte man versucht sein, auch hier zu korrigieren. Zu einer sicheren Entscheidung aber scheint mir das archäologische Material nicht auszureichen, da Grieche und Lateiner ihm gemeinsam gegenüberstehen.

---

1) *Simili modo et basilicam sancti Gordiani atque Epimachi, seu cymiterium ejusdem ecclesiae. Simplicii et Serviliani, atque Quarti et Quinti martyribus, et beatae Sophiae, una cum cimiterio sancti Tertullini foris porta Latina noviter renovavit.* Hadrian I. Duchesne p. 509.

2) Osservazioni sopra i cimiteri 1720 p. 561 f.

Bei weitem am besten sind wir über Domitilla[1]) unterrichtet. Aus Eusebius' Kirchengeschichte III $18_{4.5}$ wissen wir, dass im 15. Jahre Domitians Flavia Domitilla, die Schwestertochter des Consuls Flavius Clemens, ihres christlichen Glaubens wegen nach der Insel Pontia verbannt wurde. Selbst heidnische Schriftsteller könnten nicht umhin, das zu berichten. In seinem Chronicon (Schöne II 160) erzählt Eusebius (wohl nur) dasselbe, doch macht er hier einen seiner Gewährsmänner namhaft: Brettius (oder Bruttius), von dessen Schrift wir aber sonst nichts besitzen.

Eine mehrfach widersprechende Nachricht giebt Cassius Dio LXVII 14 (und Sueton. Domitian. 15). Im Jahre 95 habe Domitian seinen Verwandten, den Consul Flavius Clemens unter die Anklage der ἀθεότης gestellt und hinrichten lassen; derselbe habe nämlich wie manche Andere damals Hinneigung zu jüdischen Sitten gezeigt; seine Gemahlin, Flavia Domitilla, sei nach Pandateria verbannt worden.

Wir haben also zwei Zweige der Überlieferung über Flavia Domitilla zu unterscheiden, einen christlichen, den Eusebius repräsentiert, und einen heidnischen, den Cassius Dio bietet. Man hat in neuerer Zeit meist angenommen, dass in Bezug auf Domitilla auf einer Seite ein Fehler vorliegt: Domitilla sei entweder die Gattin, oder die Nichte des Consuls Flavius Clemens gewesen, sie sei entweder nach Pontia oder nach Pandateria, der Nachbarinsel, verbannt worden. Man hat darauf hingewiesen, dass Cassius Dio leicht an Stelle der grösseren Insel Pontia (jetzt Ponza) die kleinere Pandateria (jetzt Ventotene) setzen konnte, da beide öfter Anverwandten des Kaiserhauses zum Exil werden mussten[2]); andrerseits sei es möglicherweise schon tendenziös, wenn Eusebius aus der Gattin und Mutter zweier Söhne eine Jungfrau mache.[3]) Man spricht danach geradezu von einer historischen und einer legendarischen Flavia Domitilla. Aber die ‚historische' Domitilla wird auch erst auf eklektischem Wege gefunden; sie ist nach Dio die Gattin des Consuls und Mutter

1) Die Schrift von Lais, Sul valore storico degli atti di Domitilla, kenne ich nicht.

2) Lightfoot, The apostolic fathers I S. Clement of Rome Bd. 1 1890 p. 50.

3) Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert in Jb. f. prot. Theol. Bd. 8 1882 S. 234 ff.

seiner einst für den Thron bestimmten Söhne gewesen, andrerseits nach Euseb nach Pontia verbannt worden, was wegen Hieronymus Vita S. Paulae (ep. 108) [1] nicht gut zu umgehen ist.

Man hat ein weites Feld zu Vermutungen, wo es sich um zwei sich widersprechende, aber keineswegs sichere Zeugen handelt. Denn den (nach Eusebs Annahme) heidnischen Schriftsteller Brettius kennen wir eben nur aus dessen Referat, und Dio an diesem Teile nur aus dem Auszuge des Johannes Xiphilinos aus dem elften Jahrhundert. Natürlich ist es möglich, dass lediglich ein Irrthum, vielleicht auch Tendenz, auf der einen Seite die Divergenz der Überlieferung verursacht hat. Aber ist es wahrscheinlich zu machen? Warum soll man einen doppelten Fehler annehmen bei einer Überlieferung, die sich keineswegs ausschliesst? Cassius Dio (a. a. O.) sagt ausdrücklich, dass ausser dem Consul Clemens und seiner Gemahlin noch viele Andere wegen Hinneigung zu jüdischen Sitten verurteilt wurden, teils getötet, teils ihres Vermögens beraubt wurden.[2] Euseb und andrerseits Dio und Sueton berichten über dieselben Ereignisse der Regierung Domitians aus verschiedenen Gesichtspunkten: die Geschichtsschreiber der Kaiserzeit von dem Schicksal des Consuls und seiner Gattin, der Kirchenhistoriker von einer unberühmten Nichte desselben, die aber Christin war, da er von dem Christentum des Consuls und seiner Gemahlin wohl nichts Sicheres wusste. Warum soll Flavius Clemens nicht eine Nichte Domitilla gehabt haben, die nach Pontia verbannt wurde, während seine Gattin nach Pandateria ging? Diese Auffassung, dass es sich um zwei Persönlichkeiten, die Flavia Domitilla hiessen, handelte, ist die traditionell Römische.[3] Gefehlt hat man auch auf dieser Seite durch die Bestimmtheit der Behauptung. Nach dem Bestande des Materials kann man nur sagen, dass aus dem Jahre 95 das Christentum und Martyrium einer Verwandten des Kaisers, Flavia Domitilla, feststeht, dass die Combination der Quellen es nahe legt, zwischen zwei Märtyrinnen desselben

1) Migne PL 22 c. 882.

2) Vgl. auch Tacitus, Agricola 45 *Non vidit Agricola ... tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas.*

3) Vgl. z. B. de Rossi, Bullettino 1875 p. 69—77 und Tillemont II 1 1695) p. 224—235, dessen Darstellung, obwohl sie in vielen Einzelheiten korrigiert ist, ich noch immer für die beste halte.

Namens, der Gattin und der Nichte des Consuls Flavius Clemens, zu unterscheiden, dass wenigstens die Gründe, um beide zu identifizieren, nicht ausreichen. Auf diese Domitilla oder eine dieser Domitillen geht nun wahrscheinlich in irgend einer Weise die Gründung der mehrfach erwähnten Domitillakatakombe zurück, worauf vor allem die in der Nähe gefundene Inschrift CIL VI 16246 (vgl. auch 948 und 8942) hinweist. Bei den Ausgrabungen Bosio's und de Rossi's hat sich indes kein Zeugnis von ihrem Begräbnis an dieser Stätte gefunden. Auch nicht ein Zeichen ihrer Verehrung ist aus dem christlichen Altertum vorhanden; die grosse Basilika in der Katakombe baute man zu Ehren der Petronilla bezw. auch des Nereus und Achilleus; viele Jahrhunderte hindurch scheint die Römische Gemeinde das Gedächtnis an diese Märtyrin (oder gar Märtyrinnen) aus dem Flavierhause vergessen zu haben.

IV.

Eine besondere Berücksichtigung verdienen die Martyrologien. Mehr als irgend eine andere Urkunde sind sie imstande, uns über die Verehrung der Märtyrer zu unterrichten, und für Rom und Mittelitalien fliessen hier die Quellen besonders reichlich. Die älteste derselben ist die *Depositio martyrum* des Chronographen vom Jahre 354[1]), ein Verzeichnis der in Rom um diese Zeit gefeierten Märtyrerfeste, das daher von Mommsen *Feriale ecclesiae Romanae* überschrieben wird. Dies Verzeichnis umfasst nicht nur Römer, auch die berühmteren Suburbicaner (aus Ostia, Porto, Albano) werden genannt, selbst zwei afrikanische Tage (Perpetua-Felicitas, Cyprian) begangen. Da ist es in hohem Grade beachtenswert, dass von den dreizehn Märtyrern (mit Petronilla) unsrer Akten auch nicht ein einziger genannt wird. Eine allgemeinere kirchliche Feier wurde also um die Mitte des vierten Jahrhunderts Keinem von ihnen in Rom zu teil.

Hundert Jahre weiter führt das Martyrologium Hieronymianum; doch ist die Benutzung desselben zur Zeit nur bei

1) Neueste Ausgabe in den *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi* tom. IX Berlin 1892 p. 71 von Mommsen.

grösster Vorsicht gestattet. Denn wir entbehren hier noch den Rückhalt, den eine gute Ausgabe dem Forscher giebt, und bei der Fülle von Schwierigkeiten, welche der Text der Handschriften dem Nichteingeweihten bietet, ist eine Kritik und Sichtung im einzelnen Falle kaum möglich, solange sie nicht von berufener Seite im Ganzen unternommen ist. Seit längerer Zeit ist Ausgabe und Quellenuntersuchung von Duchesne und de Rossi angekündigt; zur Zeit ist nichts Anderes möglich, als den Text, wie ihn Fiorentini[1]) bietet, mit dem der als besten bezeichneten Handschrift, des Bernensis 289 saec. VIII oder IX[2]), zusammenzustellen.

Das um die Mitte des fünften Jahrhunderts, vielleicht unter Xystus III (432—440) verfasste pseudonyme Martyrologium ist aus drei Kalendern zusammengearbeitet, einem Römischen, einem Karthagischen und einem syrischen. Da wir den Karthager in einer Gestalt des fünften bis sechsten Jahrhunderts seit Mabillon und den Syrer seit Wright in einer Handschrift aus dem Jahre 412 besitzen[3]), so ist auch eine Rekonstruktion des dort verarbeiteten Römischen Kalenders möglich, eine der Arbeiten, die de Rossi noch einlösen wird. Bis jetzt steht nur fest, dass dieser Römische Kalender bis auf Bonifatius I († 422) regelmässig fortgeführt war.[4]) Schwierig ist die Untersuchung vor allem deswegen, weil auch der Compilator in Italien schrieb, und durch manche Nachträge über Römische und mittelitalische Märtyrerfeste den Römischen Festkalender ergänzt hat. Diese beiden Hände, die des Römischen Kalenderschreibers unter Bonifaz I und des Compilators unter Xystus III, sind für uns nicht zu scheiden, solange nicht de Rossi gesprochen hat. Bei dem geringen Zeitabstand zwischen beiden macht dieser Umstand für unsre Untersuchung wenig aus; wir dürfen ohnehin fast an keinem Punkte mit präcisen Daten arbeiten. Hinderlicher ist es, dass

1) Vetustius occidentalis ecclesiae Martyrologium D. Hieronymo . . . tributum ed. Fr. M. Florentinius Lucae 1668.

2) AA SS October XIII.

3) Der Karthagische Kalender u. A. bei E. Egli, Altchristliche Studien I 1887 S. 108 ff; der syrische ebendort S. 5 ff.

4) Duchesne, Les sources du martyrologe Hiéronymien. Mélanges d'archéologie et d'histoire Bd. V 1885 p. 120—160. — Harnack, Th. Ltrztg. 1888 S. 350—352. — K. J. Neumann, Der Römische Staat und die allgemeine Kirche I 1890 S. 274 ff.

auch nach der Compilation unter Xystus III (in der Mitte des fünften Jahrhunderts) der Kalender fort und fort ergänzt wurde. Hier können wir nur soweit gehen, wie die Confrontierung der beiden genannten Texte führt.

Von den Persönlichkeiten unsrer Akten werden hier sieben (bezw. acht) erwähnt: Maro, Caesarius, Nereus-Achilleus, Petronilla, Felicula, Victorinus (und Nicomedes).

15 April (XVII kal. Maj.) Fiorentini p. 438 *Piccino in Aureo Monte. Maronis. Messoris. Mositis. Procline.* Bernensis p. XI *Picino in Aureo Monte. Maronis. Messoris. Proclinae. Mosaetis.*

Übereinstimmend mit unsern Akten wird die Verehrung des Maro nach Picenum verlegt; anstatt des, auch in den Akten nicht völlig feststehenden, Septempeda wird als Lokal der, nicht sicher nachweisbare, Aureus Mons[1]) genannt. Vor allem aber: Maro befindet sich hier in ganz andrer Gesellschaft als in den Akten. Ich will nicht entscheiden, ob die auf *Maronis* folgenden Worte *Messoris Proclinae Mosaetis* sich auf Genossen des Maro, ebenfalls in Aureus Mons verehrt, beziehen, ob Maro also dort allein, oder mit drei Andern gefeiert wurde. Von Wichtigkeit ist schon das negative Resultat, dass Maro mit dem Eutyches der via Nomentana und dem Victorinus von Amiternum hier nichts zu schaffen hat, geschweige denn mit Domitilla und ihrem Exil auf der Insel Pontia. Ob er, wie Marangoni wollte, dort als einer der Apostel der Landschaft galt, sodass vielleicht in den 19_5 ff 20_1 ff erwähnten Wundern, welche die Bekehrung des Volkes zur Folge hatten, noch eine richtige Erinnerung steckte, ist nicht zu entscheiden. Abzuweisen ist es deshalb nicht; die zweimalige Erwähnung dieser Folge der Wunder, die bei Eutyches und Victorinus nicht eintritt, könnte dafür sprechen.

21 April (XI kal. Maj.) Fiorentini p. 450 *Et in Terracina Campaniae, Natalis S. Cesarii.* Bernensis p. XI *Et in Terracina Campanie sancti Cesarii.*

Also auch der ‚Diakon' Caesarius, dem der Aktenschreiber nur die nebensächliche Rolle, Domitilla und Genossinnen zu beerdigen, zuschreibt, lässt sich als in Terracina verehrt nachweisen; von seinem Diakonat 23_{13} weiss freilich der Kalender nichts.

---

1) Ein Ort Montoro liegt in der Nähe von Osimo (Auximum) in Picenum, ein andrer Montorio bei Teramo.

12 Mai (IV id. Maj.) Fiorentini p. 525 *Romae Natalis Sanctorum Nerei. Achillei.* Bernensis p. XIII *Rome in cimiterio Pretextati natale Nerei et Achillei fratrum.*

Brüder nennen sich Nereus und Achilleus auch in den Akten 5_{12}; die Damasusinschrift sagt nichts darüber; die Bemerkung des Bernensis macht es wahrscheinlich, dass wirklich eine Tradition, die sie für Brüder hielt, bestand.

Ob es ein Zufall ist, dass an Stelle des coemeterium Domitillae das c. Praetextati gesetzt ist, vermag ich nicht zu sagen.

31 Mai (prid. kal. Jun.) Bernensis p. XV am Schluss der ganzen Reihe *Romae Petronillae virginis.* Wenn Fiorentini p. 561 die Tagesreihe beginnt mit *In Aquileja Natalis S. Petronillae. Natalis Sanctorum Canti. Cantiani* etc., so ist aus dem Vergleich des Bernensis deutlich, dass die Petronillanotiz an falscher Stelle zwischen Aquileja und seinen Heiligen Cantus, Cantianus und Genossen eingedrungen ist. Dies augenfällige Versehen zusammen mit dem Umstand, dass die Notiz im Bernensis am Schluss des 31 Mai steht, macht die Vermutung de Rossi's[1]), dass Petronilla überhaupt erst später dem Kalender eingefügt sei, wahrscheinlich.

Die volkstümliche Legende, welche Petronilla zur Tochter des Petrus macht, findet sich hier noch nicht.

13 Juni (id. Jun.) Fiorentini p. 593 *Romae Feliculi.* Bernensis p. XVI *Romae via Ardiadina miliario VII Feliculi.*

Da das Martyrologium und die Akten gegenseitig unabhängig sind, konnten wir hier eine zweifelhafte Lesart des Textes herstellen; nicht *ἑνδεκάτῳ*, sondern *septimo μιλίῳ* der Ardeatina ist Felicula bestattet 16-; wieder hat der Lateiner Recht. Aus der genauen Übereinstimmung in Angabe der Strasse und sogar des miliarius geht hervor, dass Kalender und Akten dieselbe Persönlichkeit im Auge haben, was in Zweifel gezogen werden könnte, weil diese von einer Jungfrau Felicula, jener anscheinend von einem Feliculus redet. Ob hier lediglich ein alter Fehler in der handschriftlichen Überlieferung des Martyrologiums vorliegt, kann ich nicht entscheiden.

24 Juli (IX kal. Aug.) Fiorentini p. 678 *In Amiternina Civitate miliario LXXXIII. ab urbe Romana via Salutaria Na-*

1) Bullettino 1875 p. 35.

talis Sancti Victorini. Bernensis p. XIX *In Amiternina civitate* ***milites*** *octoginta tres. Ab urbe Romana Via Salaria natale Victorini.*

Jede der beiden Versionen enthält einen Fehler, der sich mit Hülfe der andern leicht korrigiert. Der Bernensis deutete das als ursprünglich anzunehmende mil. LXXXIII falsch als 83 milites, die Handschriften des Fiorentini entstellten den Namen der Via Salaria. Auch die erste Correctur ist sicher, das zeigt schon die Construktion des Satzes, und die angegebene Entfernung von Rom ist richtig; der miliarius LXXXIII ist kurz hinter Amiternum gefunden worden.[1])

Wie schon bei Maro liegt auch hier bei Victorinus eine ursprüngliche Tradition vor, die ihn nur als Märtyrer von Amiternum kennt, von seinem Zusammenhange mit Eutyches, Maro und Domitilla, seinem Aufenthalt in Pontia nichts weiss.

15 September (XVII kal. Oct.) Fiorentini p. 832 *Natalis Sancti Nicomedi martyris.* Die Notiz fehlt im Bernensis, unter den Handschriften des Fiorentini auch in der Antwerpener und Corveyer. Da der Charakter und die Geschichte des Martyrologiums die spätere Einfügung eines Namens wahrscheinlicher machen als eine Auslassung, dürfte auch Nicomedes nicht zu dem ursprünglichen Bestande des Hieronymianum gehört haben. Dass er Presbyter gewesen, wie die Akten sagen, weiss auch dieser Zusatz noch nicht.

Die Anzahl der im Martyrologium Hieronymianum von Anfang an aufgeführten Märtyrer unsrer Akten reduziert sich — nach unsrer Zusammenstellung, die von vornherein auf ein abschliessendes Urteil verzichten muss — auf fünf (bezw. sechs): Maro in Aureus Mons im Picenischen, Caesarius in Terracina, Nereus-Achilleus und Felicula (bezw. Feliculus) in Rom, Victorinus in Amiternum. Zwei Namen, Petronilla und Nicomedes, sind — wie es scheint — im Laufe der handschriftlichen Überlieferung in den Kalender eingedrungen; Sulpicius (Simplicius) und Ser-

1) Der alte Fehler ist nicht ohne Folgen geblieben. Schon bald haben die so entstandenen 83 Soldaten den Victorinus vom 24 Juli verdrängt. Ado (ed. Rosweyde 1645 p. 281) schreibt nur *Et apud Amiterninam civitatem Militum octoginta trium*, und ebenso das Martyrologium Romanum (ed. Baronius 1589 p. 323) *Amiterni in Vestinis passio sanctorum militum octoginta trium.*

vilianus, Domitilla mit Euphrosyne und Theodora und endlich Eutyches sind noch nicht bekannt. Schon deswegen ist das Resultat von Wichtigkeit, weil es uns zeigt, dass unser Autor nicht auf Grund des Hieronymianum arbeitete. Ob es ihm bekannt war oder nicht, wird sich nicht feststellen lassen; immerhin ist zu sagen, dass er kein Interesse für die verschiedenen Tage, an denen diese Märtyrer gefeiert wurden, zeigt; auch nicht ein einziges Datum wird im griechischen Texte der Akten genannt. Und vor allem ist festzustellen, dass der Verfasser seine Kenntnis der Katakomben der Domitilla, der Felicula, des Sulpicius (Simplicius) und Servilianus, und des Nicomedes nicht aus dem Martyrologium schöpfen konnte, und dass er bei Eutyches, Victorinus und Maro einer volkstümlichen Tradition folgt, die er ebenfalls im Martyrologium nicht fand.

Auch für die Bestimmung der Abfassungszeit unsrer Akten trägt die Untersuchung des Hieronymianum aus. Wenn Keines der hier aufgeführten Märtyrer um die Mitte des vierten Jahrhunderts im Feriale der Römischen Kirche gedacht wurde, ein Jahrhundert später im Hieronymianum sich erst die Verehrung eines Teils derselben durchgesetzt hat, zwei weitere in der nächsten Folgezeit ihren Weg in den Kalender fanden, so wird es geraten sein, die Abfassung dieser Akten nicht vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts festzusetzen.

Das Parvum Hieronymianum[1]), der um das Jahr 700 hergestellte Auszug aus dem Hieronymianum, hat für unsre Untersuchung wenig Interesse. Die einschlägigen Notizen sind:

15 April *Maronis. Messoris* p. 1050
7 Mai *S. Domitillae* p. 1051
12 Mai *Nerei Achillei* p. 1051
31 Mai *Petronillae virginis* p. 1051
15 September *S. Nicomedis Martyris* p. 1052.

Das Fehlen einiger Nummern hat nichts zu bedeuten, da das Martyrologium ein Auszug ist; die Erwähnung der Petronilla und des Nicomedes zeigt, dass die Einfügung dieser Namen im Hieronymianum eine alte ist; und der Name der Domitilla, der hier zuerst in einem Feriale der Römischen Kirche begegnet,

1) ed. Fiorentini a. a. O. p. 1049 ff.

beweist, dass in der Zeit nach Abfassung unsrer Akten Rom sich seiner alten Märtyrin zu erinnern begann.

Das Martyrologium Bedae[1]) nennt nur

12 Mai *Romae SS. Nerei et Achillei*
31 Mai *Romae Petronillae Virginis*
13 Juni ..... *Romae S. Feliculae*
15 September *Natale S. Nicomedis Martyris.*

Ado und das Martyrologium Romanum können für unsere Untersuchung keine Resultate ergeben. Zum 15 April (Maro, Eutyches und Victorinus), 20 April (Sulpicius und Servilianus), 7 Mai (Domitilla), 12 Mai (Nereus und Achilleus), 31 Mai (Petronilla), 13 Juni (Felicula), 5 September (Romae *in Suburbano ... Victorini* episcopi[2]), 15 September (Nicomedes) geben sie lediglich einen Auszug aus den betreffenden Passus unsrer Akten, und zwar aus der lateinischen Übersetzung.[3])

V.

Als Quellen kannte und benutzte der Verfasser eine umfangreiche apokryphe Litteratur; das ganze Personal des ersten Teiles der Akten ist aus apokryphen Petrus-Paulus-Akten entnommen. Das ist noch festzustellen; einen bestimmten Text, der dem Verfasser als Quelle vorlag, vermögen wir nicht mehr nachzuweisen. Marcellus, hier der Sohn des Stadtpräfekten Marcus, ist auch in den *Actus Vercellenses* ursprünglich Schüler des Simon Magus,

1) AA SS Martius II p. V ff.

2) Eigentümlich ist die Ortsangabe und die Confundierung des Amiterners mit einem gleichnamigen Septempedaner des sechsten Jahrhunderts, welche die Verlegung seines Festes vom 24 Juli auf den 5 September zur Folge hatte; durch Baronius (Martyrologium) und Marangoni p. 3 ff scheinen die Ursachen dieser Geschichte von Verwechslungen nicht völlig aufgedeckt zu sein; aber unsre Untersuchung wird dadurch nicht berührt.

3) Aus Cassiodor, *De institutione divinarum literarum* 32 (Migne PL 70 c. 1147) hat man geschlossen, dass es im sechsten Jahrhundert eine Ausgabe des Martyrologium Hieronymianum mit kurzen Passionen gegeben hat (vgl. Duchesne a. a. O.). Wir besitzen eine solche Redaktion des Hieronymianum nicht mehr. Harnack warf (a. a. O.) die Frage auf, ob Ado vielleicht Reste dieser Ausgabe erhalten habe. Ohne die Berechtigung dieser Frage im allgemeinen bestreiten zu wollen, muss doch festgehalten werden, dass in unserm Falle Ado nur einen Auszug aus dem lateinischen Texte der Nereus-Achilleus-Akten bietet.

geht auch dort zu Petrus über, nachdem jener entlarvt ist.[1]) Plautilla, die Veronika des Paulus[2]), wird hier die Mutter der Domitilla und Schwester des Consul Clemens. Dass Petronilla, die paralytische Tochter des Petrus, in apokryphen Akten der Manichäer eine Rolle spielte, wissen wir von Augustin[3]); eine Erzählung darüber ist uns nur in unsern Akten erhalten; doch ist auch diese schwerlich von unserm Verfasser frei erfunden, da sie an die *Acta Philippi* anklingt.[4]) Die derselben vorhergehenden Bestandteile des Marcellusbriefes, also der ganze apokryphe Stoff der Akten, lässt sich in ähnlicher Form wenigstens aufweisen; die Geschichte von der Auferweckung des Jünglings findet sich in ähnlicher Gestalt bei *Pseudo-Hegesippus* und in den *Actus Vercellenses*, die von dem redenden Hunde hat ebenfalls grosse Ähnlichkeit mit der in den *Actus Vercellenses* berichteten. Auch dass gerade Marcellus dies apokryphe Material hier beibringt, muss auffallen, da ‚der Name des Marcellus häufig dem lateinischen Texte der passio Petri et Paulo *Cum venisset Paulus Romam, convenerunt ad eum omnes Judaei,* zuweilen auch dem als besondere Schrift abgeschriebenen Hegesippustexte vorangestellt ist'.[5])

Welche Gestalt diese Quellen hatten, ob sie griechisch oder lateinisch waren, lässt sich kaum ermitteln, da es den Anschein hat, als ob der Verfasser seine Quellen nicht nur ausgeschrieben, sondern vielmehr weitergebildet und combiniert hat.[6]) Furius und Priscus sind als Schüler Simons sonst nicht bekannt, und der Zug, dass diese beiden auf der Insel Pontia ihre Petrus feindliche Thätigkeit entfalten, stand wohl kaum in einer Quelle unsers Autors; das erfand er selbst, um so seine Helden mit der Petrus-Paulus-Literatur in Verbindung setzen zu können, was dann durch die briefliche Anfrage des Nereus und Achilleus bei Marcellus geschieht.

Die sich für die weiteren Schicksale des Petrus und Paulus

---

1) Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II 1 S. 178 ff.

2) Lipsius a. a. O. S. 170 ff.

3) Contra Adimantum Manichaei discipulum 17 Migne PL 42 col. 161. Lipsius a. a. O. S. 203.

4) Tischendorf, Appendix zu Apoc. apocr. S. 149, Lipsius a. a. O. S. 204.

5) Lipsius a. a. O. S. 106 f.

6) Lipsius a. a. O. S. 206.

interessierenden Leser verweist er ausdrücklich auf griechische Linusakten an die Kirchen des Ostens. Derselbe Titel ist noch in den lateinischen Linustexten der *passio Petri* sowohl wie der *passio Pauli* erhalten.[1]) Aus der sehr allgemeinen Anführung lässt sich über die Gestalt der dem Autor vorliegenden Linusakten nichts entnehmen; es kann recht wohl unser Linustext sein.[2])

Aber mit der Petronillageschichte hören diese Quellen auf. Von hier an arbeitet der Verfasser weiter mit einer Reihe von Notizen, die er vor allem aus seiner vorzüglichen Lokalkenntnis schöpfte. Wie hier, bei dem Feliculamartyrium zuerst, zu Tage tritt, besass er eine Kenntnis von der Stadt und von Mittelitalien, wie sie sich nicht etwa bei kurzem Besuche erwerben lässt.

Er kennt eine uns unbekannte Katakombe der Felicula mit Memoria, ihre Lage an der via Ardeatina, und die Entfernung von der Stadt. Er kennt das Coemeterium des Nicomedes, weiss seine Lage zu beschreiben; ihm ist bekannt, dass man dort den Heiligen verehrte. Er kennt das Coemeterium des Sulpicius (Simplicius) und Servilianus 2 m.p. via Latina, und scheint von der dort eingebauten Basilika zu wissen. Er weiss endlich, dass die Katakombe, in der Nereus und Achilleus begraben sind und wo sich die Basilika der Petronilla befindet, auf dem Landgute der Domitilla errichtet ist, $1^1/_2$ m.p. von der Stadt an der via Ardeatina. Wenn er ferner Felicula im atrium Vestae eingesperrt sein lässt und ihr Leichnam von hier aus in die Cloake geworfen wird, so scheint dem Verfasser doch bekannt zu sein, dass die cloaca maxima in nächster Nähe des atrium Vestae das forum Romanum schneidet.

Er weiss ferner, dass am 16. miliarius der via Nomentana[3])

1) Lipsius a. a. O. S. 87. 89. 106.

2) Denn nach dem griechischen Originaltext der Akten 14_4 ff ist es nicht nötig anzunehmen, dass der Verfasser in seinen Linusakten eine ihn völlig befriedigende Erzählung von der Ankunft des Paulus in Rom, seinem Zusammentreffen mit Petrus, und ihren sieben Monate später stattfindenden Kämpfen mit Simon gefunden hätte. Vgl. Lipsius II 1 S. 106 f.

3) XIV m.p. der via Nomentana liegt Nomentum, XVIII m.p. bei der Einmündung in die via Salaria Eretum, zwischen beiden die *aquae Labanae* (bagni di grotta Marozza). — Meinem Freunde Otto Cuntz, der sich seit längerer Zeit mit handschriftlichen Studien über die Itinerarien beschäftigt, verdanke ich die genauen Angaben hier und im folgenden.

eine einsame Kapelle steht, in der man den heiligen Eutyches verehrt, der dort mitten auf der Strasse seines Glaubens wegen zu Tode geschlagen war. Ihm ist die (doch sicherlich volkstümliche) Legende von dem in Amiternum verehrten Märtyrer Victorinus bekannt, der einst dadurch zu Tode gebracht wurde, dass man ihn kopfüber drei Stunden lang in dem Schwefelqualm der benachbarten Aquae Cutiliae aufhängte; nach weiteren dreitägigen Qualen blieb sein Leichnam auf Befehl des Tyrannen auf offener Strasse liegen, bis ihn die Amiterner sich heimlich aneigneten. Und die Entfernung, welche er für die Aquae Cutiliae angiebt: 60 m.p. von der Stadt auf der via Salaria, ist ziemlich genau; nach dem *itinerarium Antonini* sind die aquae 41 m.p. vom hundertsten Meilenstein entfernt, und bei Interocrium (Antrodoco), das nach dem *itinerarium Antonini* 6 m.p. (7 m.p. *tabula Peutinger.*) hinter Cutiliae liegt, ist der miliar. LXVII gefunden.

Endlich hat er 2 m.p. von Septempeda in Picenum auf einem mächtigen Felsblock, den seiner Schätzung nach 70 Männer nicht heben können, eine kleine Kirche stehen sehen, die durch Heilungswunder sich eines Rufes in der Umgegend erfreut. Er erzählt auch die Sage, die sich an diese Kapelle und den Felsen knüpft. Den heiligen Maro, den Patron von Picenum, hatte die Obrigkeit dadurch martern wollen, dass man ihn unter diesen Block legte. Er aber habe ihn wie leichte Spreu zwei Meilen vor die Stadt getragen, an den Ort, wo er zu beten pflegte. Dort wurde er dann getötet, und seine Anhänger höhlten in dem Felsen sein Grab, und bauten eine Kirche darauf. Allerdings ist die Entfernung Septempedas von Rom, 130 m.p. via Salaria, nicht genau angegeben. Den nächsten Weg von Rom aus bietet nicht die via Salaria, sondern die Flaminia, und für diese ist der miliarius CXLII erhalten; die Entfernung mag etwa 140 m.p. betragen. Auf der via Salaria ist der Weg noch weiter, ca. 160 m.p.; bis Asculum ist die genaue Entfernung, 119 m.p., bekannt, von dort bis Septempeda sind etwa 40 m.p. zu berechnen. So bleibt es beachtenswert, dass der Name der Stadt nur in der lateinischen Übersetzung der Akten erhalten ist, und auch im Hieronymianum: Aureus Mons, nicht Septempeda als Heimat des Maro genannt ist.

Auch bei Domitilla ist die Bekanntschaft mit einer lokalen Überlieferung wenigstens zu mutmassen. Die historischen Domitillen, bezw. die historische Domitilla, verschwinden für uns

in Pontia und Pandateria. Ob sie dort gestorben sind, oder nach dem Tode Domitians nach Rom zurückkehren durften, wissen wir nicht. Die Akten lassen ihre Domitilla nach Terracina kommen, dort Wunder verrichten und dadurch das Volk bekehren, dort sterben und begraben sein. Da Terracina als nächste Stadt den beiden öden Inseln gegenüberliegt, wäre es möglich, dass sich hier von Alters her eine Tradition über Domitilla erhalten hätte. Die Wendung, welche der Verfasser seiner Geschichte giebt, scheint auf eine Kenntnis davon hinzudeuten, obwohl das Hieronymianum, das zwar Caesarius, nicht aber Domitilla, als in Terracina verehrt bezeichnet, diese Beobachtung mindestens nicht stützt.

VI.

Mit allen diesen historischen Daten, Lokaltraditionen und schriftlichen Quellen verfuhr unser Autor wie ein Romanschreiber. Die Akten haben ihre direkten Parallelen in modernen katholischen Romanen, als deren besten einen ich Cardinal Wiseman's Fabiola nenne. Nur schreibt man im 19. Jahrhundert unendlich viel besser als im sechsten. Unser Autor hat recht wenig Mittel zur Verfügung, aus seinem reichen Material eine anziehende Erzählung zusammenzustellen. Es kehren immer dieselben schablonenhaften Züge wieder, vermittelst deren diese bunte Gesellschaft von Märtyrern zu einander in Beziehung gesetzt wird. Der eigentliche Motor der Erzählung ist die Heiratslust einiger vornehmen Römer. Sulpicius (Simplicius) und Servilian sind mit Euphrosyne und Theodora verlobt, Aurelian mit Domitilla, Flaccus wirbt um Petronilla und Felicula. Dem Verlangen der beiden letzteren, das an dem Glauben der Jungfrauen Widerstand findet und dann in glühenden Hass umschlägt, wird das ganze Märtyrerpersonal der Akten geopfert. Die Frauen werden dadurch an einander gebunden, dass sie Milchschwestern sind: so kann denn Felicula der Petronilla folgen, Euphrosyne und Theodora mit Domitilla sterben. Viel ist von Schülerverhältnissen die Rede. So sind Plautilla, Nereus und Achilleus Schüler des Petrus, Domitilla des Nereus und Achilleus, ebenderselben Speciosus (Auspicius), Justus ist der Cleriker des Nicomedes. Nicomedes und Caesarius gehören dem Clerus an, wovon die ältere Überlieferung der Martyrologien nichts weiss. Auch dass Einer den

Andern begräbt, ist eins von den Mitteln, einen neuen Faden anzuknüpfen. So kann Nicomedes an Felicula angeschlossen werden, auf die Weise kann am Schluss auch noch Caesarius auftreten, und es liegt vielleicht nur an unsrer Unkenntnis der Legenden des sechsten Jahrhunderts, dass wir Justus und Speciosus (Auspicius), die den Nicomedes bezw. Nereus und Achilleus begraben, nur aus den Akten kennen. Das Begräbnis findet in der Regel auf einem Landgute statt: ein historischer Zug, der an den Ursprung der Katakomben erinnert, hier aber eine auffallende Verallgemeinerung erfährt. Felicula wird im *κελλίον* des Nicomedes, dieser selbst in seinem oder des Justus Gärtchen, Nereus und Achilleus auf dem Prädium der Domitilla, Sulpicius (Simplicius) und Servilian auf ihren eigenen Landgütern beigesetzt, Eutyches, Victorinus und Maro sterben auf Gütern des Aurelian. Nur für die Martyrien selbst hatte der Verfasser ein reicheres Repertorium; die Zwölf sterben fast alle unter andern Martern. Dass seine Angabe in einem Falle, bei Nereus und Achilleus, mit der Römischen Tradition, wie sie uns das Relief bewahrt hat, übereinstimmt, kann nicht beweisen, dass dem Verfasser in allen Fällen eine Kunde zur Hand war, wie dies allerdings bei Victorinus (und Maro) deutlich ist.

Die Schablone des Aktenschreibers ist leicht zu erkennen. Er versteht es recht wenig, seinen Helden die Rolle, welche ihnen die Geschichte oder doch eine ältere Überlieferung gegeben hatte, zu belassen, und sie zugleich als handelnde Personen in seine Acta einzuführen. Daher denn diese gehäuften Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten. Aus den Prätorianern Nereus und Achilleus werden nach byzantinischem Brauch verschnittene Kammerdiener; dieser Zug, sowie alles Andere, was von ihnen erzählt wird, abgesehen von ihrer Todesart, gehört unserm Autor, und somit der Dichtung an. Welche Schwierigkeit zumal ihr Tod in Terracina dem Autor macht, sehen wir daran, dass ihre Leichen durch Speciosus (Auspicius) bei Nacht zu Schiff in die Römische Katakombe, wo sie zu Hause sind, geschafft werden müssen. Ihre Nachfolger im Dienste der Domitilla (das scheint doch die Absicht des Autors zu sein) werden dann Eutyches, Victorinus und Maro, drei mittelitalische Lokalheilige aus Nomentum, Amiternum und dem Picenischen, die sonst weder mit einander noch mit Domitilla irgend etwas gemein

haben. Auch hier bestraft sich die Willkür des Verfassers. Damit sie aus der Gesellschaft der Domitilla auf der Insel Pontia an die Orte ihres Todes kommen, muss Aurelian drei Landgüter eben an diesen drei Punkten besitzen, sie dorthin zur Strafe je einzeln verbannen und töten lassen.

Der Stammbaum der Flavier, der hier gegeben wird, beruht wohl lediglich auf der Eusebius-Notiz, dass Domitilla eine Nichte des Consuls Clemens gewesen sei. Mit diesem wird der ‚Bischof' Clemens nicht identificiert, sondern zu dessen Neffen gemacht. Wenn 1_{17} die Bezeichnung Domitillas als ἀνεψιά Domitians wörtlich zu nehmen ist, hat sich unser Verfasser den Consul Clemens, die Mutter der Domitilla und den Vater des Bischofs Clemens als Geschwister Domitians gedacht. Domitilla erhält aus den Petrus-Paulus-Akten eine Mutter Plautilla.[1]) Dass diese mit Domitilla und Nereus und Achilleus durch Petrus Christin wurde, ist ebenfalls Combination des Verfassers. Es würde auch schwer zu sagen sein, woher der Verfasser historische Nachrichten, die uns unbekannt wären, über die Flavier erhalten haben sollte.[2])

Die Verwebung der Märtyrergeschichten mit der Petrus-Simonsage wird auch erst von unserm Autor eingeführt sein. Er musste die Verbannungszeit der Domitilla in Pontia irgendwie ausfüllen, und thut dies durch die Episode aus den Petrus-Paulus-Akten und weiterhin durch die Erzählungen von Petronilla, Felicula und Nicomedes.

Es ist nicht mehr möglich, dem Verfasser an allen Punkten nachzurechnen; das erlaubt unser historisches Material nicht. Wenn eine solche Nebenperson wie Caesarius thatsächlich ein Märtyrer von Terracina ist, ist es wohl möglich, dass noch dieser oder jener Name, der eine oder der andere kleine Zug bei vermehrtem Material als historisch zu bezeichnen bleibt. Die

---

1) Dass Pomponia Graecina, die Gattin des britannischen Feldherrn Plautius, eine Tochter Plautia gehabt habe, und dass diese die Mutter der Plautilla gewesen sei, ist eine Doppelvermutung, die nicht geeignet sein dürfte, die Historizität dieser Plautilla zu stützen.

2) Lightfoot (a. a. O. p. 17), Mommsen (CIL VI n. 948; doch vgl. auch 8942) und de Rossi (Bull. 1865 p. 21, hiernach öfter abgedruckt) versuchten Reconstructionen des Flavierstammbaumes; doch verwertete nur der Letztere die Personen der Akten.

jüngsten und schlechtesten Akten können wertvolle Notizen bewahrt haben; aber zu heben sind diese Schätze nur vermittelst anderweitigen guten Materials, nicht durch blosse Behauptung. Das gilt wohl auch von den Zeitangaben der Martyrien allen. Dem Verfasser waren als feste Punkte gegeben für Domitilla das 15. Jahr Domitians, für Petronilla (wenn sie eine Tochter des Petrus sein sollte) etwa die Zeit des Nero; so kommt er dazu, Alles was er erzählt, auf diese Zeitpunkte und die folgenden Regierungen Nervas und Trajans zu verlegen.[1]) Ihn an einem Punkte zu widerlegen, sind wir nicht imstande, obwohl es z. B. als mindestens unwahrscheinlich bezeichnet werden muss, dass zu Nervas Zeit in so weit abgelegenen Städten Mittelitaliens Martyrien vorgekommen sein sollen.

Der Zweck dieses schriftstellerischen Verfahrens ist nicht schwer zu erkennen; ich meine, er lässt sich auch noch näher bestimmen, als mit der allgemeinen Auskunft einer erbaulichen Tendenz. Unsere Akten führen einen falschen Namen, sie sollten Acta Domitillae[2]) heissen; denn ihr zu Ehren sind sie geschrieben. Die von Damasus besungenen Prätorianer Nereus und Achilleus werden ihre Eunuchen und Kammerdiener; nach deren Tode werden Eutyches, Victorinus und Maro aus der Nähe von Nomentum, aus Amiternum und dem Picenischen hergeholt, um an deren Stelle zu treten; sie Alle sterben in ihrem Dienst. Des Apostels Petrus Tochter Petronilla, und die in einer suburbikarischen Katakombe verehrte Felicula werden ihre Vorläuferinnen als jungfräuliche Märtyrinnen, Sulpicius (Simplicius) und Servilian aus dem Coemeterium an der via Latina verdanken ihr Christentum nur ihren Wundern, der in Terracina gefeierte Caesarius darf sie begraben. Das Alles sind — wenn man will — Verdrehungen der Geschichte, aber es sind *flores sparsi in tumulum Domitillae*. Dem Verfasser fehlte die Schöpfungskraft,

1) Der Nereus und Achilleus verurteilende Consul *Μέμμιος Ῥοῦφος* wird der Consul des Jahres 97 L. Verginius Rufus sein (17_{17}); auch den Präfekten *Ἀνιανός* 22_{31} hat der Aktenschreiber schwerlich aus der Luft gegriffen.

2) Im Eingang der Akten 1_{15} ff bezeichnet der Autor sein Werk auch unzweideutig als Domitillaakten: *Πρὸς οἰκοδομὴν δὲ τῶν σπευδόντων ἀρέσαι θεῷ λάβωμεν ὑπογραμμὸν Δομετίλλαν τὴν εὐγενεστάτην παρθένον, τὴν ἀνεψιὰν Δομετιανοῦ τοῦ βασιλέως.*

seine Phantasie so zu befruchten, um aus der magern Notiz des Eusebius eine fesselnde Erzählung von dem Dulden der Domitilla zu gestalten; darum holte er sich alle die Sterne zweiten Ranges herbei, um aus diesem Kranze das Leben und die Tugenden der Domitilla heller hervorstrahlen zu lassen.[1]) Der Glanz des aufgewandten Materials soll für den Mangel an künstlerischer Kraft entschädigen. Da er der Überlieferung des Euseb folgt und Domitilla eine Nichte des Consuls Clemens sein lässt, so ist sie natürlich eine geweihte Jungfrau; denn nach dem Urteil der Zeit ist die Jungfräulichkeit nächst dem Martyrium die höchste Krone, die der Mensch auf Erden zu erlangen vermag; da die Geschichte ihr die eine zuerteilt hatte, konnte die Legende ihr die andere nicht vorenthalten. So wird denn der erste Teil der Akten durch den Mund der beiden Soldaten ein Hymnus auf die Jungfräulichkeit — freilich im Geschmack und nach der Fähigkeit des sechsten Jahrhunderts. Unser Grieche hatte ein lebendiges Gefühl für das Unrecht, das die Römische Kirche ihrer ältesten und berühmtesten Zeugin anthat, da er ihren Namen in den Diptychen nicht fand, und ihr Gedächtnis nicht gefeiert sah. Er urteilte, dass sie doch mindestens dasselbe Anrecht darauf habe, wie Nereus und Achilleus, Felicula und Nicomedes, Maro und Victorinus, die im Kalender seiner Zeit standen. So schuf er ihr ein Andenken in unsern Akten. Und obwohl er griechisch schrieb, hat er seinen Zweck erreicht. Aus diesen Akten ging der Name und die Geschichte

---

1) Dass Petronilla und Nereus und Achilleus in der Katakombe der Domitilla begraben lagen und dort verehrt wurden, wird der Aktenschreiber zum Anlass genommen haben, ihre Martyrien mit dem der Domitilla in seiner Erzählung zusammenzustellen und ihre Lebensschicksale zu verflechten; diesem Grundstock fügte er dann die andern Personen, wohl nach Gutdünken, hinzu. Denn es ist öfter zu bemerken, dass unechte Akten die gemeinsame Verehrung mehrerer Märtyrer an einem Orte benutzen, sie auch im Leben oder wenigstens in der Todesstunde zusammenzuführen. Wie andrerseits auch der gemeinsame Platz im Kalender ein Grund war, mehreren nicht zusammengehörigen Personen eine gemeinsame Geschichte zu geben, hat Joseph Führer in seiner ausgezeichneten Untersuchung: Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage 1890 unwiderleglich bewiesen. Ein weiteres Beispiel dafür ist die *Passio sancti Sixti, Laurentii, Hippolyti*, in der die Märtyrer vom 30 Juli, des 6, 10 und 13 August zusammengefasst werden.

der Domitilla in die Martyrologien über, und wenn ihrer noch heute im Missale Romanum am 12 Mai, am Tage des Nereus und Achilleus, gedacht wird, so ist das ihm zu danken.

VII.

Weit schwerer sind Daten für die Abfassungszeit zu gewinnen. De Rossi setzt die Akten ins 5.—6. Jahrhundert; ich glaube, dass diese Bestimmung richtig ist, und dass man schwerlich über sie hinauskommen wird. Einen bestimmten terminus a quo haben wir 17_{30} in der Erwähnung des *μνῆμα* der Petronilla in der Nereus-Achilleus-Katakombe; denn damit wird die Basilika gemeint sein, die nach 390 erbaut wurde. Die martyrologische Untersuchung schien die Abfassung vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts nicht zuzulassen. Dazu setzen die Akten die Christianisierung Mittel-Italiens voraus; auch in sehr abgelegenen Städten und an der Landstrasse hat man den Märtyrern Kirchen und Kapellen erbaut, wo man sie verehrt und ihrer Wunder gewärtig ist. Wenn ich mich eher für das sechste als für das Ende des fünften Jahrhunderts als Datum der Akten entscheiden möchte, so geschieht es, weil mir die auffallende Thatsache, dass diese Akten von dreizehn Römischen bezw. mittelitalischen Heiligen bei genauer Lokalkenntnis in griechischer Sprache erzählen, im Zeitalter Justinians und Cassiodors verständlicher ist als im Jahrhundert vorher.

Denn daran scheint mir nicht gezweifelt werden zu dürfen, dass unsere Akten ein griechisches Original sind. Wenigstens habe ich für den Beweis, dass sie aus dem Lateinischen übersetzt sind, der von vornherein alle Wahrscheinlichkeit für sich hätte, kein Material gefunden. Die lateinischen Titel *κόμης*, *βικάριος*, *κουράτωρ*, *κουβικουλάριος* (*κουβικουλαρία*), *ἰλλούστριος* (*ἰλλουστρία*) sind in der späteren Gräcität nicht selten, Formen wie *Νηρέου*, *-έῳ*, *Ἀχιλλέου*, *-έῳ* (sonst m. W. nur *-έως*, *-εῖ*). Namen wie *ὁδὸς Ἀρδεατίνα*, *Λατίνα*, *Νουμεντάνα*, *Σαλαρία* weisen zwar aufs Lateinische, aber doch nicht auf Übersetzung aus dem Lateinischen. So bleibt nichts übrig, als bei dieser unerklärten Thatsache eines griechischen Originals des sechsten Jahrhunderts aus Rom stehen zu bleiben. Vielleicht könnte eine nähere Untersuchung des so wertvollen und umfangreichen codex

Vaticanus 866 hier weiter führen. Es wäre darauf hinzuweisen, dass diese Handschrift eine Reihe von griechischen Martyrien Römischer oder in Rom verehrter Märtyrer enthält, des Bischofs Sylvester I. f. 195 b 1 *Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου κτλ*, der Agnes f. 209 b 2 *Ἀμβρόσιος δοῦλος χριστοῦ ταῖς ἱεραῖς παρθένοις κτλ*, des Kerykos und der Julitta f. 234 a 2 *Τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ συνλειτουργῷ . . . Ζωσίμῳ κτλ*, des Johannes und Paulus f. 321 a 1 *Ἐν ταῖς ἡμέραις Κωνσταντίνου τοῦ εὐσεβεστάτου*, des Laurentius f. 358 a 1 *Τὰς μεγάλας καὶ ὑψηλοφυεῖς*, sodass es scheinen könnte, als ob der Compilator der Handschrift oder ihres Archetypus für Römische Heilige besonderes Interesse gezeigt hätte. Aber zunächst wird diese Frage in der Schwebe gelassen werden müssen. Es wird am nächsten liegen, einen in Rom ansässigen Griechen für den Verfasser der Akten zu halten; vielleicht ist dafür auch anzuführen, dass die Stellung des Nereus und Achilleus als *εὐνοῦχοι κουβικουλάριοι* der Domitilla einem byzantinischen Hofamte entspricht.

Schon innerhalb der nächsten Jahrhunderte wurde die lateinische Übersetzung hergestellt, die den Akten in weiteren Kreisen Anerkennung schaffte, und daher in so vielen Handschriften erhalten ist. Die Bollandisten geben von einer ihrer Handschriften an, dass sie *ab annis octingentis exaratus* sei; ihre Vorrede ist von 1680 datiert; auf dieselbe Zeit etwa als äussersten Termin führt die Benutzung durch Ado (s. oben S. 57). Da der Verfasser der Version an die Stelle des griechischen Prologs einen eigenen lateinischen gesetzt hat, sind über ihn einige Angaben möglich. Er unternimmt sein wissenschaftliches Werk zu einem praktischen Zwecke. Die katholische Kirche ist von Häretikern umlagert, und er klagt über die Sorglosigkeit der Hirten, die so manches Schaf aus ihrem Stalle verloren gehen lasse. Um diesem Abfall zu begegnen, unternimmt der Verfasser seine Übersetzung[1]), um die Berichte von den Helden der Vorzeit seinen Gemeinden zugänglich zu machen; und er hofft, dass auch die Gelehrten anderer Provinzen seinem Beispiele folgen werden. Der Verfasser fühlt sich demnach verpflichtet, den Verlusten,

1) Nach den Worten *provinciae nostrae martyria aliquanta colligens* scheint es, als ob der Verfasser noch andere griechische Akten besässe und übersetzt hätte. Er schriebe sich sonst ein Verdienst zu, das dem ersten Autor zukommt.

welche der ‚Schafstall' der katholischen Kirche durch die Häresie erleidet, entgegenzuarbeiten; es scheint fast, als ob er sich damit als Bischof bezeichne. In diesem Falle hätten wir an einen des Griechischen kundigen Bischof von Terracina zu denken, da er Martyrien *provinciae nostrae*, nämlich der Domitilla und Genossen behandelt. Oder aber, der Verfasser ist ein Kleriker und *strenuus* der Römischen Kirche, in diesem Falle aber schwerlich ein Papst. Denn die etwas bescheiden ausgesprochene Hoffnung, den Gelehrten *diversarum provinciarum* ein Beispiel zu geben, passt schlecht zu dem Selbstgefühl mittelalterlicher Päpste. Schon aus diesem Grunde ist die Angabe der Handschrift in der biblioteca Vittorio-Emmanuele (Wirth p. 14), Gregor der Grosse sei Verfasser der Übersetzung, abzuweisen; sie erledigt sich ausserdem dadurch, dass dieser öfter seine Unkenntnis des Griechischen beklagt.[1]) Da wir das Original erst dem sechsten Jahrhundert zuweisen, die Übersetzung im neunten Jahrhundert schon aus- und abgeschrieben wird, werden die die Kirche bedrohenden Häretiker die Langobarden sein.[2]) Unter dieser Voraussetzung würde der Zeitpunkt der Version auf die Zeit vor der Katholisierung der Langobarden (Mitte des siebenten Jahrhunderts) zu präcisieren sein, sodass die griechischen Akten schon bald einen Übersetzer gefunden hätten.

1) *Nos nec graece novimus* ep. 11_{74} Migne 77 c. 1213, *quamvis graecae linguae nescius, in contentione tamen vestra judex resedi* ep. 7_{32} Migne a. a. O. col. 889.

2) Unser Übersetzer ist also Vorläufer oder College der von Usener (Jb. pr. Th. 1887 S. 240) aufgeführten Römischen Übersetzer.

Index nominum.

Ἀμίτερνον 19_{25}
Ἀνιανός der Stadtpräfekt 22_{31}
Ἀρδεατίνα ὁδός 16_{9}. 17_{28}
Αὐρηλιανός 1_{24}. 8_{25}. 9_{12}. 17_{8}. $_{11}$. 18_{11}. $_{17}$. $_{22}$. 19_{10}. $_{22}$. 20_{7}. $_{9}$. $_{15}$. 22_{10}. $_{15}$. $_{18}$. $_{22}$. $_{26}$
Αὐσπίκιος s. Σπεκιῶσος
Ἀχιλλεύς 1_{3}. $_{18}$. 2_{28}. 5_{12}. 8_{2}. $_{12}$. 9_{20}. $_{27}$. $_{29}$. 10_{4}. $_{16}$. 11_{5}. 17_{4}. $_{12}$. 18_{11}. $_{15}$

Βέστα, die Jungfrauen der 15_{25}
Βικτωρῖνος 17_{1}. 18_{14}. $_{26}$. 19_{2}. $_{16}$

Δομετιανός der Kaiser 1_{17}. 9_{15}
Δομετίλλα 1_{16}. 2_{3}. $_{24}$. 8_{2}. $_{20}$. $_{24}$. 9_{10}. $_{12}$. 17_{5}. $_{15}$. $_{26}$. $_{27}$. 18_{12}. $_{13}$. 20_{15}. $_{17}$. $_{20}$. $_{25}$. 21_{1}. $_{5}$. $_{20}$. $_{30}$. $_{31}$. 22_{5}. $_{19}$

Εὐτύχιος (Εὐτυχής) 17_{1}. 18_{14}. $_{24}$. 19_{1}. $_{12}$
Εὐφροσύνη 20_{18}. $_{24}$. 21_{16} 22_{11}

Ζαχαρίας (Luc. 1) 21_{29}

Ἡρώδης Bruder der Theodora 21_{13}

Θεοδώρα 20_{18}. $_{24}$. 21_{12}. 22_{4}. $_{11}$

Ἰοῦστος der Cleriker 16_{21}

Καισάριος der Diakon 23_{13}. $_{16}$
Καμπανία 20_{20}
Κλήμης der Consul 8_{16}
Κλήμης der selige 8_{12}. 9_{3}. $_{10}$
Κοτίλιαι 19_{17}. $_{24}$

Λατίνα ὁδός 23_{5}
Λίνος 14_{4}
Λουξούριος Bruder des Aurelian 22_{27}. 23_{8}

Μάρκελλος 9_{29}. 11_{4}. 16_{30}. 17_{2}. 18_{6}. $_{9}$
Μάρκος der Stadtpräfekt 9_{29}. 16_{30}
Μάρκος Bruder des Marcellus 18_{7}
Μάρων 17_{1}. 18_{14}. $_{27}$. 19_{5}. $_{28}$. 20_{7}
Μέμμιος Ῥοῦφος der Consul 17_{17}

Νέρουας der Kaiser 18_{17}
Νέρων der Kaiser 13_{19}. $_{20}$. $_{23}$
Νηρεύς 1_{2}. $_{18}$. 2_{10}. 3_{31}. 8_{2}. $_{12}$. 9_{20}. $_{27}$. $_{28}$. 10_{4}. $_{16}$. 11_{5}. 17_{4}. $_{12}$. 18_{11}. $_{15}$
Νικομήδης (Νικόδημος) der Presbyter 15_{4}. 16_{4}. $_{12}$
Νουμεντάνα ὁδός 16_{24}. 18_{25}

Παῦλος der Apostel 13_{26}. $_{30}$
Πέτρος der Apostel 1_{19}. 8_{18}. $_{22}$. 9_{25}. 10_{2}. $_{7}$. $_{23}$. 11_{15}. $_{18}$. $_{21}$. $_{26}$. $_{31}$. $_{32}$. 12_{7}. $_{16}$. $_{18}$. $_{20}$. $_{23}$. $_{27}$. $_{31}$. $_{32}$. 13_{4}. $_{9}$. $_{22}$. 14_{7}. $_{10}$. 17_{20}. 18_{1}
Πετρωνίλλα Tochter des Petrus 14_{7}. $_{10}$. $_{13}$. $_{16}$. $_{26}$. 17_{30}
Πλαντίλλα 8_{17}. $_{23}$
Ποντιανὴ νῆσος 9_{16}. $_{19}$. 10_{18}. 20_{23}
Πρίσκος Schüler des Simon Magus 9_{22}. 10_{20}

Ῥοῦφος s. Μέμμιος
Ῥωμαῖοι 11_{17}
Ῥώμη 9_{30}. 13_{26}. $_{30}$. 16_{8}. $_{23}$. $_{31}$. 17_{27}. $_{29}$. 21_{17}. 23_{6}

Σαλαρία ὁδός 18_{26}. 28
⟨*Σεπτέμπεδα*⟩ 19_6
Σερβιλιανός 20_{16}. 22_{13}. 30
Σίμων der Magier 9_{21}. 24. 10_2. 8. 21. 22. 25. 29. 11_9. 16. 18. 22. 25. 28. 30. 12_2. 4. 21. 27. 13_1. 6. 8. 23. 28. 14_2
Σονλπίκιος 20_{15}. 22_{13}. 30
Σπεκιῶσος (*Αὐσπίκιος*) Sklave der Domitilla 17_{24}. 18_1

Ταρρακίνη 17_{17}. 20_{23}
Ταρρακινήσιοι 23_9

Τίβερις ποταμός 16_{20}
Τίτος Genosse des Petrus 14_{12}
Τούρκιος Freund des Aurelian 19_{29}
Τραϊανός der Kaiser 22_{27}

Φηλικοῦλα 15_2. 10. 12. 21. 32
Φλάκκος der Comes 14_{24}. 15_9(2). 14. 16_{11}
Φλανία Δομετίλλα 17_5 s. *Δομετίλλα*
Φούριος Schüler des Simon Magus 9_{22}. 10_{20}

Nachträge und Berichtigungen.

2_{29} lies *ταπει-* statt *ταυει-*
3_5 *διεκδικοῦσιν* statt *διεκδικῶσιν*?
4_{14} *ἐπιζητεῖ* statt *ἐπιζητεῖν* . . . . .?
7_{30} lies *αἰωνίῳ* statt *αἰωνίᾳ* vgl. 7_{16}. 33
7_{31} nach *παραμένουσα*: ⟨*μετ'*⟩ einzufügen
9 Z. 3 v. u. nach VC füge ein: zweites
20_{17} lies *ἐσχηκέναι* statt *ἐσχηκέναι*
21_6 *ἔχουσα* statt *ἔχωι*?

Neueste Veröffentlichungen.

Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. *FACSIMILE-AUSGABE.* Nach einer Photographie der Handschriften in Gizeh in Lichtdruck herausgegeben von **Oscar von Gebhardt.** 10 Tafeln und 52 S. Text M. 12.50

Kirchengeschichte Deutschlands von **Albert Hauck.** III. Teil 1. Hälfte. Konsolidierung der deutschen Kirche. (386 S.) M. 7 —

Die Geschichte des Dominus Mâri, eines Apostels des Orients. Aus dem Syrischen übersetzt und untersucht von **Richard Raabe.** (63 S.) M. 2 —

The Sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the Hebrew text, printed in colors, with notes by eminent biblical scholars of Europe and America, edited by **Paul Haupt,** Professor in the Johns Hopkins University Baltimore Md. Part. 17:

The Book of Job. Critical edition of the Hebrew text with notes by **C. Siegfried,** Professor in the University of Jena. English translation of the Notes by R. E. Brünnow, Professor in the University of Heidelberg. Lex. 8° (50 S.) eleg. brosch. M. 3.50

Die hervorragendsten Vertreter alttestamentlicher Wissenschaft der Alten wie der Neuen Welt haben die verschiedenen Bücher übernommen und stempeln diese neue kritische Textausgabe der heiligen Bücher des A. T. zu einem internationalen Unternehmen von hoher wissenschaftlicher Bedeutung. Ihre Mitarbeit giebt die sicherste Gewähr, dass die Durchführung des gross angelegten Planes der Aufgabe selbst voll entsprechen wird. Die verschiedenen Bestandteile des Textes sind

durch Farben

in höchst eigenartiger Weise unterschieden. Die äussere Ausstattung ist ebenso ungewöhnlich wie vorzüglich. Die weiteren Hefte werden rasch folgen.

Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. Von Martin von Nathusius. I. Teil: Die soziale Frage. (VIII u. 310 S.) M. 5 —; geb. M. 6 —

„Das Werk bietet bei weitem mehr, als der Titel verspricht; denn es ist in seiner vielseitigen Beleuchtung des einschlagenden Gebietes und seiner sorgfältigen Rücksichtnahme auf die geschichtliche Entwickelung seiner Bearbeitung thatsächlich zu einem Handbuch der sozialen Frage und zwar zu einem geschickt und leicht orientierenden und sehr lehrreichen geworden."
Schles. Zeitung. 1893. No. 46.

Weitere vortreffliche Besprechungen brachten neuerdings:

Christliche Welt 1893 No. 22 von Prof. Weiß in Göttingen. — Litterarisches Centralblatt 1893 No. 25 von W. R. — Theolog. Litteraturzeitung 1893 No. 12 von Fr. Naumann in Frankfurt.

Der zweite (Schluß) Teil, die Aufgabe der Kirche behandelnd, soll Ende 1893 erscheinen.

Glück. Von Professor Dr. C. Hilty. 4. Auflage. (244 S.) M. 3 —; geb. M. 4 —

I. Die Kunst des Arbeitens.
II. Epiktet.
III. Wie es möglich ist, ohne Intrigue, selbst in beständigem Kampfe mit Schlechten, durch die Welt zu kommen.
IV. Gute Gewohnheiten.
V. Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts.
VI. Die Kunst, Zeit zu haben.
VII. Glück.
VIII. Was bedeutet der Mensch, woher kommt er, wohin geht er, wer wohnt über den goldenen Sternen?

Die klaren, ruhigen, echt christlichen und ungemein anregenden Ausführungen haben dem kleinen Buche schon viele Freunde erworben. Die regelmäßig notwendigen, starken Neudrucke sind der erfreulichste Beweis dafür. Ein fünfter Druck dürfte noch in diesem Jahre erscheinen.

Die sogenannte ethische Bewegung und die Sozialdemokratie von J. Köhler. (48 S.) M. —60

In Kürze werden erscheinen:

Das Kerygma Petri. Kritische Untersuchung der Fragmente. Von Lic. **E. von Dobschütz.** ca. M. 4 —

Über diese urchristliche Schrift aus dem 2. Jahrhundert gab es bisher keine erschöpfende Untersuchung, ebensowenig eine Sonderausgabe.

Die Apologie des Aristides von Lic. **Edgar Hennecke.** ca. M. 2 —

Diese Schrift des altchristlichen Rhetors (Marcianus) Aristides ist in letzter Zeit in den Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses gerückt worden. Die obige Arbeit besteht in einer neuen Rezension und vollständigen Rekonstruktion des griechischen Textes. Sie bildet gleichzeitig das dritte Heft der Textausgaben der griechischen Apologeten in den „Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" von Osc. von Gebhardt und Ad. Harnack herausgegeben.

Eine deutsche Übersetzung nach dem unlängst gefundenen Syrischen Texte erschien 1892 ebenfalls in unserem Verlage von **Richard Raabe.**

Geschichte der Klöster des Athos. Meist ungedruckte Urkunden mit historischen Einleitungen von Studiendirektor **Ph. Meyer**-Erichsburg. ca. M. 6 —

Das Bussedict des römischen Bischofs Kallist. Erster Wiederherstellungsversuch dieses ältesten Bussedicts eines römischen Bischofs von Lic. **Rolffs.** ca. M. 3 —

Druck von August Pries in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.** Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S. Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. VIII u. 98 S. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** Befindet sich im Druck.

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** 1. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** Erscheint demnächst.

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Bussedict des römischen Bischofs Kallist von **Rolffs.** Befindet sich im Druck.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

XI. BAND. HEFT 2.

ACTA SS. NEREI ET ACHILLEI

TEXT UND UNTERSUCHUNG

VON

HANS ACHELIS

DR. PHIL.

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1893

DAS

INDULGENZ-EDICT

DES

RÖMISCHEN BISCHOFS KALLIST

KRITISCH UNTERSUCHT UND RECONSTRUIERT

VON

LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS**

MITGLIED DES PREDIGERSEMINARS AUF DER ERICHSBURG
(PROV. HANNOVER)

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/3. V—IX. X 1. XI 1/3. M. 238.50

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der Διδαχή in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —

(II, 1/2. einzeln nur in anastatischem Druck (1893) käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides. Recension und Reconstruction des Textes von Lic. **Edgar Hennecke.** XX, 64 S. 1893. M. 3 —

Partiepreis M. 2 —

4. Theophili libri tres ad Autolycum. Recens. **Ed. Schwartz.** } In Vorbereitung.
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt et A. Harnack.** } In Vorbereitung.

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

DAS

INDULGENZ-EDICT

DES

RÖMISCHEN BISCHOFS KALLIST

KRITISCH UNTERSUCHT UND RECONSTRUIERT

VON

LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS**

MITGLIED DES PREDIGERSEMINARS AUF DER ERICHSBURG
PROV. HANNOVER)

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

DEM

PREDIGERSEMINAR AUF DER ERICHSBURG

IN

TREUER ANHÄNGLICHKEIT UND HERZLICHER DANKBARKEIT

GEWIDMET

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung, mit welcher der Verf. bei der theologischen Facultät zu Berlin die Licentiatenwürde erwarb, ist aus Untersuchungen hervorgegangen, die in erster Linie den Zweck hatten, den eigenen kritischen Blick und das historische Urteil soweit zu üben, wie es auch für den in das praktische Amt eintretenden Theologen unerlässlich ist. Dies dürfte vielleicht einigermassen zur Entschuldigung für den Mangel an technischer Schulung dienen, welcher sich besonders bei der durch den Stoff geforderten Untersuchung rein philologischer Fragen bemerkbar machen wird.

Wenn ich mir das Ziel gesteckt habe, das Indulgenz-Edict Kallists zu reconstruieren, so bin ich mir wohl bewusst, dass dies ein Versuch ist, der bei dem Stande der Quellen immer nur unvollkommen gelingen kann. Denn abgesehen davon, dass auch die Reifferscheidsche Ausgabe der Werke Tertullians (auf welche sich bei Citaten aus den darin enthaltenen Schriften die angegebenen Seitenzahlen beziehen) weit entfernt ist, einen in allen Beziehungen brauchbaren Text zu bieten, ist auch die Art, wie Tertullian über die Schrift seines Gegners referiert, zu ungenau und ungleichmässig, um eine wirklich sichere Herstellung des Wortlautes zu ermöglichen. Doch wird man den Versuch, durch eine Reconstruction sich ein annähernd getreues Bild dieser für das Verständnis der Entwicklung der ältesten Bussdisciplin so wichtigen Schrift Kallists zu verschaffen, auf jeden Fall unternehmen müssen; denn jede Untersuchung über die älteste Bussdisciplin begeht einen methodischen Fehler, wenn sie sich nicht die Frage stellt, ob und inwieweit wir den

Inhalt der Epoche machenden Verfügung Kallists ermitteln können; so lange diese Frage unbeantwortet ist, rechnet man mit einer Grösse, von der man nicht festgestellt hat, ob sie bekannt oder unbekannt ist. Eine sichere Antwort darauf lässt sich aber nur geben, wenn man einen Reconstructionsversuch unternimmt, mag derselbe nun ein positives oder negatives Resultat ergeben. Diesen Dienst möchte die vorliegende Abhandlung leisten.

In den Untersuchungen über die Bussdisciplin, die ich auf Grund von de paenitentia anstellen musste, um eine Grundlage für die Reconstruction zu gewinnen, bin ich sehr gefördert durch Preuschens Dissertation: Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisciplin untersucht, Giessen 1890. Wenn ich auch in manchen Punkten darüber hinausgegangen bin und daher der Dissensus wohl mehr hervortritt als die Übereinstimmung, so hat sie mir doch im wesentlichen den Gang meiner Untersuchung vorgezeichnet.

Schätzenswerte Winke über den sprachlichen Charakter der reconstruierten Schrift verdanke ich Herrn Professor von Wilamovitz-Moellendorf in Göttingen. Wenn ich mich auch im allgemeinen seiner Ansicht über den Charakter der Schriftstellerei Tertullians nicht anschliessen kann, vielmehr mit Nöldechen (Texte u. Unters. V. 2. p. 140 Anm. 3) urteilen muss, „dass die reinen Kunstformen prosaischer Darstellung dem Autor abgehen", dass in Tertullian durchgehends der christliche Polemiker über den römischen Rhetor triumphiert, so haben mich seine Andeutungen doch vor übereilten Urteilen über die Sprache des Edictes bewahrt.

Die meiste Anregung und Förderung habe ich aber von meinem hoch verehrten Lehrer Herrn Professor Harnack erfahren, welcher durch die wohlwollende Beurteilung meiner ersten Versuche wissenschaftlicher Forschung mich zu weiterem Arbeiten ermutigt, mir durch freundliche Beantwortung meiner Fragen die Wege gewiesen, die zum Ziel führen konnten, und mich auf wertvolles Material aufmerksam gemacht hat (so besonders auf Origenes und den Proverbien-Commentar des Hip-

polyt). Ich kann ihm aber hierfür nicht danken, ohne zugleich mit herzlichem Dank auszusprechen, dass seine Anregungen erst überhaupt die Lust zu wissenschaftlicher Arbeit in mir geweckt haben; indem ich durch ihn eine Geschichtsbetrachtung kennen lernte, die bei aller kritischen Schärfe doch mehr giebt als sie nimmt, die nicht ärmer, sondern reicher macht, habe ich das Misstrauen gegen die Wissenschaftlichkeit einer christlichen und den Zweifel an der Christlichkeit einer wissenschaftlichen Theologie überwunden, und mit der Freude an der Theologie als Wissenschaft habe ich die Freudigkeit zum praktischen Dienst in der Kirche gewonnen, die aus der Überzeugung entspringt, dass „unser Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet". Hier, wo mir die Veröffentlichung meiner ersten Arbeit Anlass giebt, für das Geringere zu danken, kann ich den Dank für das Grössere nicht unterdrücken.

Erichsburg, im August 1893.

Ernst Rolffs.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . . 1 — 12

I. Inhalt der Schrift de pudicitia . . . . . 13 — 19

II. Die Verfügung des Kallist . . . . . 19 — 62

1. Die Verfügung ihrem Inhalt nach . . . . . 19 — 36
2. Die durch den Erlass in die Busspraxis eingeführte Neuerung . . . . . 36 — 54
3. Die Begründung der von Kallist in Anspruch genommenen bischöflichen Absolutionsgewalt . . . . . 54 — 58
4. Die Stellung der Märtyrer in der Verfügung Kallists 58 — 62

III. Der Beweis für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden . 62 — 98

1. Die einzelnen Argumente . . . . . 62 — 92
2. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Argumenten 93 — 98

IV. Der Zusammenhang der Schrift für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden mit der Verfügung Kallists . . . . . 99—102

V. Die Reconstruction der Verfügung Kallists . . . . . 103—117

VI. Die Sprache der reconstruierten Schrift . . . . . 118—123

VII. Die Bezeugung der Schrift Kallists . . . . . 124—135

VIII. Der Charakter der reconstruierten Schrift . . . . . 135—138

Einleitung.

Tertullians Schrift de pudicitia ist veranlasst durch ein bischöfliches Edict, in welchem denen, die in Unzuchtsünden gefallen waren, unter der Bedingung öffentlich zu leistender Busse Vergebung zugesichert wurde. Diesen von Tert. als peremptorisches Edict bezeichneten Erlass hat man schon sehr früh einem römischen Bischof zugeschrieben, weil katholische Schriftsteller Tert.s Ironie nicht verstehend in der Bezeichnung: Pontifex Maximus, episcopus episcoporum die officiellen Titel des Papstes schon im Anfang des 3. Jh. bezeugt fanden. Das Edict ist daher auch von ihnen ebenso sehr in seiner Bedeutung überschätzt, wie es von den älteren protestantischen Geschichtschreibern unterschätzt wurde. Da die Schriftstellerei Tert.s nun zum grössten Teil unter den Episkopat Zephyrins fällt, so erkannte man auch in ihm den Verfasser des fraglichen Ediktes. So schon Pamelius[1]), der dasselbe in das J. 216 setzt; ohne die Bedeutung des Erlasses irgendwie zu würdigen, betont er im übrigen nur, dass Tert., obwohl als Montanist ein Ketzer, dem römischen Bischof die ihm zukommenden ehrenden Titel nicht versagen könne. Baronius[2]) beschränkt sich nicht darauf, aus diesen Titeln die Macht und das Ansehen des römischen Bischofs festzustellen, obgleich dies auch für ihn das wichtigste ist, sondern er sucht auch den Zweck des Erlasses verständlich zu machen, durch welchen Zephyrin nach seiner Ansicht nichts absolut Neues verfügte, sondern nur die in der gesamten katholischen Kirche von jeher herrschende Busspraxis gegen die stets wiederholten Angriffe der Häretiker sicher stellte. Rigal-

1) Jacobi Pamelii argumenta et adnotationes in Tert. Opera. Paris 1635. In der „vita Tert." und zu de pud. S. 720.

2) Baronii Annales eccles. ed. Theiner. Tom. II. 1864. S. 216.

tius[1]) erkennt wenigstens die Ironie Tert.s in der Bezeichnung des Bischofs als Pont. Max., dagegen nimmt er an, dass derselbe sich den Titel episcopus episcoporum wirklich beigelegt habe; wen er für den betreffenden Bischof hält, sagt er m. W. nicht. Der erste, welcher der Bedeutung des Edictes wirklich gerecht wird, ist Dionysius Petavius[2]); er erkennt, dass dasselbe in der Geschichte der Bussdisciplin Epoche macht: drei Zeiträume sind in der Geschichte der kirchlichen Disciplin zu unterscheiden; in dem ersten wurde die Disciplin am strengsten gehandhabt, die im Aposteldecret genannten Sünden des Götzendienstes, der Hurerei, des Mordes fanden überhaupt keine Vergebung; der zweite beginnt mit dem Edict Zephyrins, welches die strenge Praxis wenigstens hinsichtlich der Unzuchtsünden mildert und dadurch die unter Cyprian zur Herrschaft kommende Praxis anbahnt, nach welcher allen Sündern Vergebung gewährt wird, aber erst nach einer früh begonnenen und bis zum Tode dauernden Busszeit; in der dritten Periode, welche mit der Befreiung der Kirche beginnt, wird auch eine solche nicht mehr verlangt. Diese Perioden beginnen aber durchaus nicht in allen Landeskirchen zu gleicher Zeit, vielmehr weichen viele Bischöfe erst sehr allmählich von der alten Strenge ab; „denn es war noch nicht durch eine allgemein geltende Verfügung, durch die alle Kirchen gebunden waren, diese Praxis festgestellt." Bei dieser Darstellung ist nicht erkannt, dass auch innerhalb der ersten Periode sich eine Entwicklung der Bussdisciplin vollzogen hat, sondern diejenige Ausprägung derselben, welche man am Schluss dieses Zeitraumes vorfindet, wird als constant angesehen, die Dreizahl der unvergebbaren Sünden auf das Apostelconcil zurückgeführt; es ist ausserdem nicht berücksichtigt, dass diese Sünden, wie Hermas zeigt, ausnahmsweise auf göttliche Offenbarung hin vergeben werden konnten, also die Bedeutung der unmittelbaren Geisteswirkungen für die älteste Zeit verkannt. Etwa gleichzeitig mit Petavius entwickelt Albaspinus[3]) eine An-

1) Tert. Opera ed. Rigaltius Edit. II. Lutetiae 1641. Observat. ad Tert. S. 121.

2) Petavii animadversiones in Epiphanii Panarium. Corp. Haeresiol. III. S. CC ff.

3) Gabrielis Albaspini, Aurelianensis episcopi, notae in quosdam Tert. libros. In dem S. 1. citierten Bde. Pamelii arg. et not. S. 1013.

sicht über das Edict, nach welcher dasselbe auch ein Moment in der Entwicklung der Bussdisciplin bedeutet; die Anschauung, welche Tert. in de paenitentia von der Vergebbarkeit der Unzuchtsünden entwickele, sei nicht allgemein gewesen; vielmehr sei Hurerei und Ehebruch von den meisten als schwere, unvergebbare Sünde betrachtet; Zephyrin habe den Streit darüber beendigt, indem er die Wiederaufnahme der Unzüchtigen verfügt, um sie dem erziehenden Einfluss der Kirche zu erhalten. Das falsche dieser Anschauung, in welcher jedenfalls der eine Zweck des Erlasses, Erziehung schwerer Sünder durch kirchliche Zucht, richtig erkannt ist, hat seinen Grund in einem Missverständnis von de paen., welches die folgende Abhandlung zu berichtigen versuchen wird. Morinus[1]) will die Ansicht des Petavius nicht im allgemeinen gelten lassen, sondern in der Weise soll sich die Bussdisciplin nur in einigen kleineren afrikanischen Kirchen, wo dies durch Cyprian ep. 55 bezeugt ist, und in der Bätischen Provinz in Spanien, wofür die Beschlüsse der Synode von Elvira Zeugnis ablegen, entwickelt haben; für Rom und Karthago glaubt er leicht das Gegenteil beweisen zu können. Zephyrin habe zur Abwehr der montanistischen Häresie, welche die Absolutionsgewalt der Bischöfe für Fleischessünden bestritt, die Praxis einiger afrikanischer und spanischer Bischöfe, welche die Unzüchtigen aus Gründen der Disciplin, nicht weil sie die bischöfliche Vollmacht dazu leugneten, nicht wieder aufnahmen, durch sein Edict corrigiert. In demselben liege der Grund dafür, dass in den Beschlüssen von Elvira die Sünden der moechia milder behandelt werden als Mord und Götzendienst. Den Beweis, dass für Rom und Karthago das Edict keine Bedeutung gehabt habe[2]), bleibt er natürlich schuldig; denn hierin liegt gerade das durchaus fehlerhafte seiner Auffassung der Verhältnisse. Die Grundzüge für die richtige, geschichtliche Betrachtung der Entwicklung der Bussdisciplin, finden sich eben bei Petavius und seine Anschauung teilt auch der grosse Gelehrte Jacob Sirmond in seiner „Historia poenitentiae

1) Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. 1685. S. 670 ff.

2) Was er Lib. IX c. 20 zu diesem Zweck anführt, kommt auf eine Misshandlung des Gedankeninhalts von de pud. und auf ein Missverständnis von de paen. hinaus.

publicae[1])" c. I. Die andern Darstellungen katholischer Historiker haben alle ihren Grund in der falschen, dogmatischen Voraussetzung, dass in Rom zu keiner Zeit eine durch die spätere Entwicklung als falsch erwiesene Busspraxis geübt sein könne. Besonders deutlich ist dies bei dem Cardinal Orsi[2]), welcher behauptet, das Edict Zephyrins wende sich gegen die von Cyprian ep. 55 erwähnten afrikanischen Bischöfe, welche mit der Verweigerung der Absolution an Unzüchtige eine unerhörte Neuerung eingeführt hätten. Er giebt dem Erlass also nur eine Bedeutung für Afrika; daher thut er später noch einen weiteren Schritt, indem er als Verfasser des Edictes einen karthagischen Bischof annimmt[3]), da er meint, de pud. 21 nicht auf den römischen Bischof beziehen zu können. Ihm folgend schreibt Morcelli[4]) dasselbe dem karthagischen Bischof Cyrus zu.

Die älteren protestantischen Kirchenhistoriker, die Verfasser der Magdeburger Centurien, Basnage, Gottfried Arnold, Spanheim, Mosheim erwähnen das Edict gar nicht, wahrscheinlich weil sie Tert.s Ironie in der Bezeichnung des römischen Bischofs als episcopus episcoporum nicht verstanden und daher die Thatsache, dass derselbe als Primas des Episkopates allgemein gültige Verfügungen erlassen habe, mit ihrer Auffassung der ältesten Kirchengeschichte, wie sie sich auf Grund aller übrigen Quellen festgetellt hatte, nicht in Einklang zu bringen wussten. Zuerst ausdrücklich erwähnt ist das Edict m. W. von Schröckh[5]), der Zephyrin für den Verfasser hält, über die Bedeutung der Verfügung sich aber nicht weiter auslässt; nur findet er es bemerkenswert, dass Tert. gegen einen römischen Bischof so aufzutreten wagt, wie er es in de pud. thut. Der erste, welcher das Edict bestimmt in einen grösseren geschichtlichen Zusammenhang eingliedert, ist Gieseler[6]); er sieht in

1) Abgedruckt von Barthold Niemeier in seinem Tractatus theologicus de disciplina ecclesiastica (Helmstedt 1703), wo Sirmonds Ansicht vollständig aufgenommen ist.

2) Dissertatio historica, qua ostenditur catholicam ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse. Mailand 1730. S. 98 ff.

3) Della historia ecclesiastica 1749. S. 12.

4) Africa christiana 1807. S. 80. 81.

5) Christliche Kirchengeschichte III. 1772. S. 390.

6) Lehrbuch der K. G. 3. Aufl. 1831, 4. Aufl. 1844. S. 287.

demselben ein bedeutendes Moment in dem Streit über die montanistischen Unterscheidungslehren, lässt dagegen seine Bedeutung für die Entwicklung der Bussdisciplin ausser Acht. Als Verfasser nimmt er mit Orsi einen Bischof von Karthago an, weil er die Bezeichnung Pontifex Maximus auf eine angemasste, nicht auf eine wirkliche Würde beziehen zu müssen glaubt; dieser Grund ist natürlich nicht stichhaltig; denn auch für einen römischen Bischof war eine Primatstellung gegenüber den anderen Bischöfen in jener Zeit doch eine angemasste Würde. In dem Streit zwischen der Grosskirche und dem Montanismus giebt auch Schwegler[1]) dem Edict eine bedeutsame Stelle, und zwar betont er mit Recht, dass durch dieses Edict die katholische Kirche sich in Gegensatz setze gegen die montanistische Gemeinde der Heiligen; er erkennt damit die Bedeutung desselben für die Entwicklung des Kirchenbegriffs. Nicht so klar spricht er sich über den Einfluss desselben auf die Bussdisciplin aus; auch hier fixiert er richtig den doppelten Streitpunkt zwischen Kirche und Montanismus, dass nämlich einerseits die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden, andererseits die Absolutionsgewalt der Bischöfe controvers war; aber er hat nicht erkannt, wie die Kirche vor Zephyrin sich den Fleischessünden gegenüber stellte und wie sie das Recht der Vergebung ausübte. Dass Zephyrin das Edict erlassen hat, hält auch er für ausgemacht; er setzt es dabei in die ersten Jahre seines Episkopates und weicht darin nicht bedeutend von Baur[2]) ab, der es unentschieden lässt, ob Zephyrin oder sein Vorgänger Victor der von Tert. gemeinte Pontifex Maximus sei. Baur geht nun auf die Bedeutung des Edictes sehr ausführlich ein. Der aus der eschatologischen Stimmung hervorgegangene montanistische Rigorismus steht im Gegensatz zu der laxeren Sittlichkeit der Grosskirche, welche den Enthusiasmus abgestreift hat und mit der Welt einen Compromiss schliesst. Es ist nicht zufällig, dass die Bischöfe die schroffsten Gegner der Montanisten sind; denn der Episkopat ist selbst ein wichtiges Moment in dem Process der Verweltlichung der Kirche. Indem der Montanismus gegen diese reagiert, setzt er sich in Gegen-

1) Der Montanismus und die christliche Kirche 1841. S. 68. 233. 290.

2) Das Christentum und die christliche Kirche in den ersten 3 Jhh. 1853. S. 266 ff.

satz zu den Bischöfen, deren Interesse es ist, der Kirche eine sie mit der Welt verknüpfende Verfassung zu geben. Das Edict des römischen Bischofs bringt dieses Verhältnis unzweideutig zum Ausdruck, indem es sich mit den sittlichen Grundsätzen der Montanisten in geraden Widerspruch setzt. „Zwischen der Transcendenz einer sich nie realisierenden Idee (der Kirche als Gemeinde der Heiligen) und dem Boden der empirischen Wirklichkeit, auf welchem sie sich allein zur Realität einer bestehenden Kirche verwirklichen konnte, lag als das erste vermittelnde Moment die in Hinsicht der Vergebung der Todsünden gemachte Concession. War es unmöglich, dass es gar keine Sünden gab, so musste es doch wenigstens möglich sein, dass sie vergeben wurden. Hiermit war zwar die reine Idealität der Kirche verschwunden aber die Idee der Kirche war praktisch geworden.“ Von grosser Bedeutung ist es auch, dass gerade der römische Bischof die Verweltlichung des Christentums anbahnt; denn in der römischen Kirche hat sich dieselbe vollendet; hier sehen wir sie in ihren ersten unschuldigen, durch die Natur der Sache selbst gerechtfertigten Anfängen. Das Edict des römischen Bischofs ist „ein Ablassprogramm für Unzuchtsünden, das an der Spitze der ganzen so berüchtigten Geschichte der römischen Ablasserteilung steht.“ Neben dieser dogmenhistorischen Bedeutung des Edictes steht seine kirchenhistorische; sie ruht in dem entscheidenden Einfluss, den das Edict auf den Streit zwischen Montanismus und Grosskirche gehabt haben wird. Baur hat einerseits die Bedeutung der bischöflichen Verfügung für die Bussdisciplin, andererseits die Bedeutung dieser letzteren für die Geschichte der Kirche richtig erkannt; indem durch den Erlass eine geordnete Busspraxis angebahnt wird, wird damit zugleich dem Enthusiasmus der Montanisten ein Damm entgegengesetzt und ein grosser Schritt zur Einbürgerung der Kirche in die Welt gethan. Freilich hat er dabei die Wichtigkeit des Edictes als solchen überschätzt, indem er dasselbe als entscheidenden Factor einer Entwicklung auffasst, für welche es nur als Symptom gelten kann.

Eine andere Auffassung von der Bedeutung des Edictes für die Bussdisciplin hat Ritschl[1]), der hinsichtlich des Ver-

1) Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857.

fassers sich der herkömmlichen Ansicht anschliesst. Er sieht nämlich im Hirten des Hermas und in Tert.s katholischer Schrift de paenitentia (c. 7) die Thatsache bezeugt, dass schwere Sünder d. h. hier Unzüchtige einmal eine Busse leisten konnten, welche die Wiederaufnahme in die Kirche zur Folge hatte (S. 370. 71), und erblickt die Neuerung Zephyrins darin, dass er die Beschränkung der Busse für Fleischessünden auf ein einziges Mal aufgehoben habe (S. 514). Allein dies ist in dem Erlass gar nicht ausgesprochen und, wie sich zeigen wird, sogar ziemlich unwahrscheinlich. Bestimmter als Baur legt er dar, welche Bedeutung das Edict für die Entwicklung der Ansprüche des Episkopates hat; es bedeutet einen Fortschritt insofern, als neben der bisher schon anerkannten Lehrauctorität desselben jetzt die Ausübung der Schlüsselgewalt aus einer umfassenderen Deutung des Begriffs der apostolischen Succession abgeleitet wurde (517).

Während Lipsius[1]) mit Baur die kirchengeschichtliche Bedeutung des Edictes, dessen Abfassung durch Zephyrin er etwa in das J. 205 setzt, in der damit vollzogenen definitiven Ausscheidung der Montanisten aus der Kirche sieht, meint Hauck[2]), nach dessen Ansicht Montanisten und Katholiker schon z. Z. der Schrift adv. Praxeam als gesonderte Gemeinschaften bestehen, der von Tert. als Edict mitgeteilte Satz sei aus einem Schreiben Zephyrins entnommen, in welchem er der karthagischen Gemeinde auf ihre Anfrage, wie man sich den Unzüchtigen gegenüber stellen sollte, wenn man auf montanistisch gesinnte Glieder der Gemeinde Rücksicht zu nehmen habe, Antwort erteilt habe, indem er ihr sein im Laufe seines Episkopates erprobtes Verfahren gegen die Unzüchtigen darstelle. Demgemäss hat die Erklärung des römischen Bischofs nicht im entferntesten die entscheidende Bedeutung für die Entwicklung der Bussdisciplin und des Kirchenbegriffs, auch nicht für die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Montanismus, welche Baur ihr beilegt. Wenn diese Auffassung auch im wesentlichen nicht haltbar sein dürfte, so regt sie doch zu der Frage an, ob die Verfügung des römischen Bischofs wirklich als per-

1) Chronologie der römischen Bischöfe 1869. S. 175.
2) Tertullians Leben und Schriften 1877. S. 390.

emptorisches Edict ergangen ist und als solches betrachtet sein will, oder ob diese Bezeichnung nicht auch mit zu der Ironie Tert.s gehört. Dass es sich um einen wirklichen Erlass handelt, kann freilich nicht in Zweifel gezogen werden, und wenn Langen [1]) glaubt, ein solcher habe überhaupt nicht vorgelegen, sondern Tert. bringe nur das von dem römischen Bischof stillschweigend gegen die Unzüchtigen eingeschlagene mildere Verfahren unter dieser Form zur Darstellung, so dürfte er damit aus den Grenzen einer besonnenen Kritik der Quellen herausgetreten sein.

Bisher ist ein Problem unerwähnt geblieben, welches der Forschung durch den Bericht Hippolyts in seinem 1850 entdeckten Werk, den Philosophumena, gestellt ist. Er erzählt nämlich von dem römischen Bischof Kallist: *Τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.* Es fragt sich nun, wie sich das Absolutionsedict Zephyrins zu dem von Kallist gewährten Ablass verhält. Dieser Frage ist Döllinger[2]) zuerst näher getreten. Als Verteidiger Kallists gegen die Anklagen Hippolyts stellt er die Sachlage so dar, als ob Kallist mit seinem allgemeinen Ablass nur eine Inconsequenz Zephyrins beseitigt habe; dieser habe die rigorose Bussdisciplin, welche bisher in der Kirche bestanden, durch sein Edict in Beziehung auf die Unzuchtsünden gemildert, indem er die Ehebrecher nach voraufgegangener Busse wieder aufgenommen; diese Massregel erwies sich aber als eine Halbheit und die Ausdehnung der Indulgenz auf alle Sünden durch Kallist sei die notwendige Folge derselben gewesen. Der Ansicht Döllingers folgt Hagemann[3]) in allen Punkten, auch darin, dass er das Edict an den Anfang des Episkopates Zephyrins setzt, eine Annahme, welche notwendig ist, um den Fortschritt, welchen Kallist über seinen Vorgänger hinaus macht, erklärlich zu finden. Aber diese Darstellung ist doch kaum haltbar; denn 1. ist es sehr auffallend, dass Hippolyt den Erlass Zephyrins gar nicht erwähnt, für den

1) Die Geschichte der römischen Kirche bis Leo I.

2) Hippolytus und Kallistus 1853. S. 126 ff.

3) Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma 1864. S. 54 ff.

er auch, wie er es sonst thut, seinen Gegner Kallist, der seines Vorgängers geistig überlegener Berater war, verantwortlich machen konnte. 2. widerspricht der Ansicht, dass Kallist für alle Sünden Vergebung gewährt habe, die Thatsache, dass noch zur Zeit Cyprians die Wiederaufnahme von Götzendienern streitig ist.

Von ähnlichen Bedenken ausgehend hatte De Rossi[1]) schon 1866 den Nachweis zu liefern gesucht, dass Kallist der Verfasser des von Tert. bekämpften Edictes sein müsse und dass sich der Bericht Hippolyts über den von seinem Rivalen gewährten Ablass eben auf dieses Edict beziehe. Dieser Nachweis hatte aber wenig Beachtung gefunden, bis Harnack[2]) mit wesentlich denselben Argumenten wie De Rossi, welche aber durch eine bessere chronologische Fixierung der Schriften Tert.s mehr Halt bekamen, die Ansicht des italienischen Forschers nachdrücklich vertrat. Unabhängig hiervon hat auch Jungmann[3]) den ungenannten römischen Bischof in de pudicitia mit dem von Hippolyt wegen seiner Laxheit bekämpften Kallist identificiert unter Zustimmung Funks[4]). Durch Harnack ist die Autorschaft Kallists fast zur allgemeinen Anerkennung gebracht. Bonwetsch[5]) hat seine frühere Ansicht darnach corrigiert, und Nöldechen[6]) hat durch eine erneute Untersuchung über die Abfassungszeit der Schriften Tert.s das von Harnack gefundene Resultat als richtig erkannt und durch Beibringung vieler Einzelzüge sicher gestellt, sodass Preuschen[7]) in seiner Abhandlung über die Bussdisciplin die Frage als entschieden ansehen konnte.

Die Gründe zu dieser Annahme liegen einmal in den oben erwähnten Bedenken, sodann aber in der Chronologie der Schriften Tert.s und dem Berichte Hippolyts selbst. Es ist erwiesen, dass die antikatholischen Schriften Tert.s hinter seine antignostischen zu setzen sind und de pudicitia jedenfalls an das Ende seiner schrift-

1) Bulletino arch. christ. 1866. S. 26.

2) Zs. für Kirchengeschichte II 1878. S. 582. Herzogs R.E² VIII. 420 (Lapsi) X 652.

3) Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam I 1880. S. 201.

4) Tüb. Theol. Quartalschr. 1884. S. 268 (Zur altchristlichen Bussdisciplin).

5) Die Geschichte des Montanismus 1881. S. 42.

6) Texte und Unters. V 1889: Die Abfassungszeit der Schriften Tert.s. S. 132. 150.

7) Tert.s Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisciplin untersucht. Giessener Dissertation. 1890.

stellerischen Laufbahn gehört, wo die älteren katholischen Gelehrten ihr auch von jeher ihren Platz angewiesen haben; zwischen dem Edict Zephyrins und der Ablassverkündigung Kallists läge daher höchstens ein Zwischenraum von fünf Jahren, welcher den Fortschritt in der Entwicklung nicht genügend erklärt. Hippolyt berichtet aber ferner gar nicht, dass Kallist allen Sündern Vergebung gewährt, sondern er erzählt nur von seiner Nachsicht gegen „τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς“; dies können aber nur die Fleischessünden sein. Er berichtet demnach von Kallist ganz dasselbe, was Tert. dem ungenannten Bischof vorwirft; dieser wird also mit jenem identisch sein.

Die Frage nach dem Verfasser des Edictes ist nicht gleichgültig für die Würdigung der Bedeutung desselben; denn da das Bild Kallists durch Hippolyts Bericht für uns bestimmte Züge bekommen hat, so müssen wir bei der Beurteilung des Erlasses von dieser Persönlichkeit ausgehen und ihn im Zusammenhang mit seinen übrigen Massnahmen betrachten. Als Bischof einer von Parteien zerklüfteten Gemeinde war er darauf bedacht, die kirchliche Einigkeit möglichst zu wahren; wie er durch seine Glaubensformel die gemässigten Monarchianer mit den gemässigten Anhängern der Logoschristologie in der römischen Gemeinde zu versöhnen suchte und auch wohl wirklich versöhnt hat[1]), so suchte er durch sein Indulgenzedict seine Gemeinde möglichst auszudehnen und die mit derselben concurrierenden Gemeinden zu sprengen; auch dies scheint ihm bis zu einem gewissen Grade gelungen zu sein.[2]) Ist dies der kirchenpolitische Zweck des Edictes, so liegt seine kirchengeschichtliche Bedeutung in der Ausscheidung des Montanismus, dessen Lebenskraft erloschen war. Diese Ausscheidung war die notwendige Folge der darin vollzogenen antimontanistischen Umbildung des Kirchenbegriffs, und diese wird durch zwei Punkte bezeichnet: 1. Aus einer Gemeinschaft der Heiligen wird die Kirche zu einer Erziehungsanstalt zum Heil. 2. Die Vorstellung von den freien Wirkungen des Gottesgeistes wird vertauscht mit der Idee des apostolischen Amtes. Der neue Kirchenbegriff bildet die Grundlage für eine an feste Regeln gebundene Bussdisciplin und damit den Ausgangspunkt für die Entwicklung derselben zu dem katholischen Busssacrament.

1) s. Harnack, Dogmengeschichte I 654 f.
2) ebenda S. 368.

Über die Form des Edictes sind die verschiedensten Ansichten zu Tage getreten. Es ist nur Rigaltius[1]), welcher in dem Satz: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto, eingeleitet durch die Worte: episcopus episcoporum edicit das ganze Edict sieht. Baronius[2]) vermutet darin ausser diesem Satz Bestimmungen über die Zulässigkeit der (successiven) Bigamie und eine Berufung auf das Beispiel Christi und des Paulus. Morcelli scheint den von Tert. citierten Satz auf dessen Autorschaft zurückzuführen; auch Neander glaubt darin nicht die originale Form des Erlasses sehen zu dürfen. Schwegler (S. 290) meint in diesem Satz wenigstens nicht das vollständige Edict vor sich zu haben. Bonwetsch (S. 110) vermisst darin eine Ausführung Kallists, in welcher er sich als Nachfolger der Apostel und Verwalter der kirchlichen Absolutionsgewalt dargestellt habe. Auch Hauck (S. 390) erkennt in dem von Tert. überlieferten Satz das einem längeren Zusammenhange entnommene Stück eines von dem römischen Bischof an die Karthagische Gemeinde gerichteten Schreibens. Hagemann (S. 54) kommt zu der Überzeugung, dass derselbe mit seinem Erlass eine dogmatische Begründung verbunden habe, die in Tert.s Gegenschrift uns in ihren wesentlichsten Stücken erhalten sei; einen Beweis dafür liefert er aber nicht und verfährt bei der Ermittelung der angeblichen Argumente des Bischofs mit solcher Kritiklosigkeit, dass seine Aufstellungen wertlos sind[3]). Ebenso hat Preuschen es ohne Beweis

1) Opera Tert. 1744. S. 555.

2) a. a. O. S. 517. 518.

3) S. 55 schreibt er: „Wenn dann sofort das Edict die Bestimmung enthält: aliqua paenitentia caret venia, nämlich Idololatrie und Mord, so behauptet der Papst doch andererseits, dass es an sich in seiner Macht stehe, auch diese Sünden zu vergeben, wovon er aber wegen der Verfolgung keinen Gebrauch machen wollte.“ Tert. sagt aber: Sed prius decidam intercedentem ex diverso responsionem ad eam paenitentiae speciem, quam cum maxime definimus venia carere. Si enim, inquiunt, aliqua paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est etc. etc., also genau das Gegenteil von dem, was H. herauslesen will. Dasselbe begegnet ihm noch einmal, wo er schreibt: „Ferner gründet er seine Lehre — — — — auf 1 Joh. $1_{7.\,8}$ und 2_{1} ff — Stellen, welche nach der Überzeugung des Papstes beweisen, dass wir sündigen, aber auch Verzeihung erhalten können — und auf Hebr. $6_{1.\,4-8}$.“ Man lese aber, wie Tert. die letztere Stelle einführt: „Disciplina igitur apostolorum proprie quidem instruit ac determinat principaliter sanctitatis omnis erga templum dei antistitem ad

als ausgemacht angesehen, dass die in de pud. bekämpften Argumente aus dem Edict selbst entnommen sind, und hat in einem Excurs eine Reconstruction desselben zu geben versucht; allein damit, dass er die einzelnen Stellen, in welchen Tert. die Gründe seiner Gegner citiert oder darüber referiert, einfach in der Reihenfolge, wie sie in de pud. erscheinen, abdruckt, ohne irgendwie zu versuchen, die Gedankenverbindung herzustellen, dürfte doch kaum wirklich der Versuch einer Reconstruction gemacht sein, und wenn man kein anderes Resultat erreichen könnte, so müsste man eingestehen, dass es für uns unmöglich sei, ein Bild der von Tert. widerlegten Schrift zu gewinnen. Trotzdem hält nun Harnack[1]) eine Reconstruction derselben für möglich; er hält es freilich noch nicht für erwiesen, dass diese Schrift ein Teil des Edictes gewesen sei; auch steht ihm die Verfasserschaft Kallists für dieselbe noch nicht unbedingt fest; er hält es vielmehr für möglich, dass sie von einem Anhänger des Bischofs unter seiner Approbation zur Verteidigung des Erlasses geschrieben sei. Auch Nöldechen[2]) nimmt nicht einen motivierten Erlass an, sondern hält es für wahrscheinlich, „dass neben dem Edict Kampfschriften ausgingen, die für dasselbe in dessen Verteidigung sich auslegten;" eine römische Schriftauslegung erkennt auch er an mehreren Stellen. — Schwebende Fragen giebt es also hauptsächlich noch wegen der Form des Edictes[3]); aber auch in Bezug auf den Inhalt und die Bedeutung ist im einzelnen vieles noch nicht klar gestellt. Zur Lösung der bei eingehenderer Betrachtung auftauchenden Probleme möchte die folgende Untersuchung einen Beitrag bieten.

---

ubique de ecclesia eradicandum omne sacrilegium pudicitiae sine ulla restitutionis mentione. Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos — — — folgt Hebr. 6 1. 4–8. Damit dürfte das absprechende Urteil genügend gerechtfertigt sein.

1) Ztschr. für Theol. und Kirche, 1891. Heft II. S. 119 ff.

2) Stud. und Krit. 1888. S. 341.

3) s. z. B. Müller, Grundriss der Kirchengeschichte 1892. Bd. I. S. 117 Anm.: Demnach könnte es scheinen, als ob die persönliche Zuspitzung des Kallistischen Anspruchs in c. 1 und c. 21 auf Tertullians Rechnung zu setzen wäre.

I. Inhalt der Schrift de pudicitia.

Der Sittenlosigkeit der Zeit entsprechend, in welcher die Schamhaftigkeit durch die Unzucht vernichtet zu sein scheint, hat der Pontifex Maximus, der episcopus episcoporum, ein Edict erlassen, in welchem er peremptorisch verfügt: „Ich vergebe die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Busse gethan haben.“ Damit ist der Ruhm der Kirche, die unbefleckte Braut Christi zu sein, vernichtet, und die Erlaubnis zur Wiederholung der Ehe, durch welche man angeblich den Fleischessünden vorbeugen wollte, hat ihren Zweck verfehlt. (c. 1.)

Übrigens sucht man diese Massregel zu verteidigen, indem man aus der Schrift nachweist, dass Gott als der gütige und barmherzige auch von den Menschen Barmherzigkeit für die Sünder fordere; man vergisst dabei nur, dass Gott auch der heilige und gerechte ist, welcher gewissen Sündern die Vergebung zu verweigern von uns verlangt, indem er uns zwischen lässlichen und Todsünden zu unterscheiden anweist. (c. 2.)

Bevor festgestellt wird, zu welcher Art die Fleischessünden gehören, ist einem Einwand der Gegner entgegenzutreten. Sie sagen: eine Busse ohne Vergebung kann Gott als etwas zweckloses nicht von uns fordern; da nun aber alle Sünder von ihm zur Busse gerufen werden, so müssen auch alle Vergebung empfangen. Dieser Einwand kann nur von denen erhoben werden, welche die Gewalt dem Büssenden zu vergeben widerrechtlich für sich in Anspruch genommen haben. Wenn die Gemeinde auch gewissen Sündern nicht verzeihen kann, so ist doch bei Gott ihre Busse nicht vergeblich. (c. 3.)

Die Sünden der moechia und fornicatio, unter welchen Worten alle Fleischessünden befasst sind von der bei der Kirche nicht angemeldeten Ehe bis zur widernatürlichen Unzucht (c. 4), sind nun dadurch als unvergebbar gekennzeichnet, dass sie im

Gesetz mitten zwischen Götzendienst und Mord eingeklemmt sind; mit dem Götzendiener und Mörder wird auch der Ehebrecher unwiderruflich vom Gesetz verdammt; erhält er aber Vergebung, so ist es consequent, auch den beiden andern ihre Schuld zu verzeihen. (c. 5.)

Für eine besondere Behandlung der Unzüchtigen darf man sich nicht auf alttestamentliche Stellen berufen; denn Gesetz und Propheten gelten nur bis auf Johannes; in der christlichen Zeit ist das Gesetz nur in der sittlichen Vertiefung gültig, welche ihm Christus gegeben hat, der, nicht aus Fleischessamen gezeugt, auch nicht wie Adam zum lignum incontinentiae, sondern zum lignum tolerantiae herangetreten ist. (c. 6.)

Den Ausgangspunkt für ihre Argumentation mögen die Gegner bei den Parabeln des Herrn nehmen, zu deren Interpretation sie immerhin die Abbildungen des guten Hirten auf den Abendmahlskelchen verwenden mögen. Ihre Auslegung, wonach das verlorene Schaf eigentlich ein Christ, die Herde das Volk der Kirche, der gute Hirte Christus sei, wird dadurch als falsch erwiesen, dass sie das historische Verständnis des Gleichnisses, — welches gesprochen ist, um das Murren der Pharisäer über den Verkehr Christi mit den heidnischen Zöllnern zu strafen, — unmöglich macht. An demselben Irrtum krankt die Auslegung der Parabel vom verlorenen Groschen, mag auch die Deutung des Hauses auf die Kirche und des Lichtes auf das Wort Gottes viel Bestechendes haben. Aber wenn auch die Gleichnisse nicht, wie es doch die geschichtliche Situation verlangt, auf die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinde, sondern, wie die Gegner wollen, auf die Wiederaufnahme eines gefallenen Christen zu beziehen wären, so wären doch sicher die Unzüchtigen davon ausgeschlossen, denn sie sind nicht verirrt oder verloren, sondern tot. Verloren sind solche, welche sich leichtsinnig in heidnisches Leben einlassen; bei solchen gilt der Grundsatz: es muss wiedergesucht und zurückgerufen werden; was wiedergewonnen werden kann, ist nur verloren, wenn es draussen bleibt. Wenn die Gegner die Ez. 34, ff über die pflichtvergessenen Hirten ausgesprochene Drohung auf die Härte der Bischöfe gegen Unzüchtige beziehen, so sind sie auch damit im Irrtum; denn auch hier ist von verlorenen, nicht von toten Schafen die Rede. (c. 7.)

Den Fehler so vieler Gleichniserklärer, sich durch allegorische Ausdeutung der Einzelheiten das Verständnis des Hauptpunktes zu verschliessen, begehen auch die Gegner bei der Auslegung der Parabel vom verlorenen Sohn, wenn sie in dem älteren der beiden Söhne die Juden sehen wollen, weil sie früher von Gott erwählt, den Christen um die Versöhnung mit ihm beneiden, und demgemäss in dem jüngeren einen Christen abgebildet finden. Die Züge des älteren Sohnes passen so wenig auf den Juden, dass man eher noch die umgekehrte Deutung versuchen könnte; jede Auslegung führt zu falschen Resultaten, die nicht von dem eigentlichen Gegenstand der Parabeln ausgeht. (c. 8.)

Wenn man so die Gleichnisse von dem zu Grunde liegenden Stoff aus interpretiert und einzelne Züge nicht gewaltsam presst, so muss man alle drei Gleichnisse in Luc. 15 auf die Heiden deuten; denn die Zöllner, auf welche dieselben nach der Intention Christi angewendet werden sollen, waren Heiden und die mit ihnen zusammengestellten „Sünder“ ebenfalls. Aber die Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn auf einen Christen ist auch wegen der für die christliche Sittenzucht darin liegenden Gefahr abzulehnen. Denn wenn der jüngere Sohn ein Christ ist, welcher das vom Vater empfangene Vermögen d. h. die in der Taufe mitgeteilten Gnadengaben vergeudet in heidnischem Leben und aus dem Dienst des Fürsten der Welt zurückkehrend zum Vater Vergebung findet, so können auch Götzendiener und Abtrünnige das neue Gewand, die Ausrüstung mit dem heil. Geist, und den Ring, das Zeichen der Reinwaschung empfangen. Auf die Heiden ist daher das Gleichnis zu deuten; sie haben den Schatz ihrer natürlichen Gotteserkenntnis verschwendet, und um ihrer ersten Aufnahme willen werden sie von den Juden beneidet, welche natürlich nicht zu der Wiederaufnahme eines Christen in die Gemeinde scheel sehen. (c. 9.)

Der gegen diese Auslegung erhobene Einwand, dass die Heiden, welche ihr sittliches Verderben nicht erkannt hätten, unmöglich zur Busse aufgerufen werden könnten und dass Gott doch zuerst den Seinen seine Gnade in der Busse anbiete, wird widerlegt durch die Geschichte des Jonas und die Predigt des Täufers. Mit solcher Erwägung kommt man zu der Behauptung, dass Gott, der gerechte Richter, lieber die Busse als den

Tod des Sünders will, welcher in seiner Selbstentscheidung den Tod der Busse vorgezogen hat. Freilich würde sich diese Anschauung aus dem „Hirten“ belegen lassen; aber der ist aus dem Kanon gestrichen, und gegen ihn stehen die Schriften des wahren Hirten, welcher sich über die Busse Mt. 3_8 unzweideutig ausspricht. (c. 10.)

Der Verkehr Jesu mit ehebrecherischen Frauen beweist nichts für das Recht der Menschen, Unzuchtsünden zu vergeben; denn 1. ist die Macht des Herrn nicht ein Recht der Gemeinde und 2. beginnt die christliche Disciplin erst mit der Erkaufung des Fleisches d. h. mit dem Leiden Christi. (c. 11.)

Da die Gegner die Gebote des Parakleten als eines dem Geist der Apostel fremden Geistes verwerfen, so müssen sie aus den apostolischen Schriften die Vergebbarkeit der Fleischessünden nachweisen: ein aussichtsloses Unternehmen, da man darthun müsste, dass die Apostel von dem Beschluss des Apostelconcils, wonach Götzendienst, Ehebruch, Mord in der Gemeinde nicht geduldet werden soll, später abgewichen seien. (c. 12.)

Dies behaupten die Gegner nun auch, indem sie sagen, Paulus habe den Blutschänder, welchen er nach 1 Cor. 5 dem Satan übergeben, nach 2 Cor. 2 wieder in die Kirche aufgenommen. Allein 2 Cor. 2 kann gar nicht von dem Blutschänder die Rede sein. Es ist ferner ganz falsch, in dem Ausdruck: „ich übergebe ihn dem Satan zum Verderben des Fleisches“ interitus carnis von der Kirchenbusse zu verstehen und „dem Satan übergeben“ in „aus der Gemeinde ausschliessen“ umzudeuten. Die Berufung dafür auf 1 Tim. 1_{20} und 2 Cor. 12_7 ist ganz nichtig, da die drei Stellen völlig disparat sind. Auch der Zusatz „dass der Geist bewahrt werde am Tage des Herrn“, beweist nicht, dass unter interitus carnis eine Busse, auf die Vergebung folgt, zu verstehen sei, denn der Geist ist der heil. Geist der Gemeinde. (c. 13.)

Der Sünder, welcher von Paulus 2 Cor. 2 Vergebung empfängt, kann nicht der 1 Cor. 5 bezeichnete Blutschänder sein, sondern er ist einer von denen, welchen im ersten Brief vorgeworfen wird, dass sie sich gegen den Apostel aufgebläht haben. Es wird nicht die über den Blutschänder verhängte damnatio, sondern die dem inflatus erteilte castigatio aufgehoben. (c. 14.)

Wenn man die übrigen Gedanken des zweiten Corintherbriefes herbeizieht, so ergiebt sich auch daraus, dass Paulus den Incest nicht vergeben haben kann; denn hier wird auf das bestimmteste jede Gemeinschaft zwischen Licht und Finsternis, rein und unrein zurückgewiesen, und nach diesem Grundsatz muss sowohl die Stelle 2 Cor. 2_{5-11}, als auch 2 Cor. 12_{21} erklärt werden. (c. 15.)

Von dieser im zweiten Corintherbrief unzweideutig ausgesprochenen Stellung zu den Fleischessünden weicht der Apostel in keinem seiner andern Briefe ab. Überall wird die Reinheit des Christen betont, welche durch keine Unzucht befleckt werden darf, so besonders im ersten Corintherbrief, wo selbst die Ehe nur erlaubt wird um der Schwachheit des Fleisches willen, bei solchen Grundsätzen hat der Ehebruch auf keine Nachsicht zu rechnen. (c. 16.) Aber auch in allen übrigen Briefen des Apostels wird die Unzucht aufs schärfste verurteilt, sodass Paulus dieselbe unmöglich vergeben haben kann. (c. 17.)

Man könnte einwenden, in allen beigebrachten Stellen sei zwar das Laster der Unzucht verurteilt, aber damit sei dem Unzüchtigen die Vergebung noch nicht abgeschnitten; allein dagegen steht Prov. 6_{32}, und wenn man behauptet, diese Stelle beziehe sich auf die Heiden, so lassen sich andere beibringen wie Jes. 52_{11} Ps. 1_1 f. 26_4 f. 18_{26} 50_{16} ff. 1 Cor. 5_9 1 Tim. 5_{22} Eph. $5_{7.11}$ 2 Thess. 3_6, gegen die sich dieser Einwand nicht erheben lässt. Diesen Stellen kann man auch nicht mit der Behauptung ausweichen, bei der Verdammung des Sünders sei gemäss der Güte Gottes seine Wiederaufnahme nach erfolgter Busse vorbehalten; denn 1. werden niemals die Bedingungen genannt, unter denen jemand verdammt wird, 2. gilt die Barmherzigkeit Gottes, welche lieber die Busse als den Tod des Sünders will, nicht den Getauften, sondern den Heiden. Nach der Taufe giebt es nur noch eine Busse für leichtere Sünden, die vom Bischof vergeben werden können, für schwere Sünden kann nur Gott auf wahre Busse hin Vergebung gewähren. (c. 18.)

Aber weshalb soll man Paulus aus sich selbst erklären, da man ihn doch durch Johannes interpretieren kann! Dieser scheint freilich den Gegnern Recht zu geben, da er doch offenbar dem hurerischen Weibe Apoc. 2_{20} eine Frist zur Busse gesetzt hat. Dagegen ist zu sagen, dass vielmehr die deutliche

Meinung des Paulus die Grundlage für das Verständnis der weniger klaren Anschauung des Johannes abgeben muss. Bei genauer Exegese findet man dann, dass es sich nicht um ein hurerisches, sondern um ein häretisches Weib handelt, welches natürlich nach geleisteter Busse in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden kann. Wie Johannes über die Unzüchtigen urteilt, geht aus Apok. $21_{7.8}$ 22_{14} hervor. Das Citat aus dem Brief des Johannes 1 Joh. 1_7, welches die Gegner aus dem Zusammenhang gerissen anführen, sagt für die Vergebung schwerer Sünden nichts aus, sondern hier ist die von Johannes selbst festgestellte Unterscheidung von Todsünden und leichten Übertretungen der Schlüssel zum Verständnis (1 Joh. 5_{16}); nur die letzteren sind 1 Joh. 1_7 ff. gemeint. (c. 19.)

Den Zeugnissen der Apostel steht das eines Apostelschülers, des Barnabas, zur Seite, welcher Hebr. 6_1. $_{4-8}$ die Möglichkeit der zweiten Busse für Todsünden verneint, weil er Lev. 13_{12} 14_{30} in der richtigen Weise auslegt. (c. 20.)

Aber selbst wenn die Apostel Fleischessünden erlassen, so würde daraus nichts folgen für das Recht des Bischofs, solche Sünden zu vergeben. Es ist zu unterscheiden zwischen apostolischer „disciplina“ und apostolischer „potestas“. Für die erstere gilt der Grundsatz „non communicandum operibus tenebrarum“; sie allein kann von den Bischöfen ausgeübt werden; die potestas der Apostel besitzt nur der, welcher wie sie den heil. Geist hat. Denn nur Gott kann Sünden vergeben, der Mensch also nur, wenn er Träger einer Offenbarung Gottes ist. Wenn daher einer Sünden vergeben will, so muss er sich auch als Prophet ausweisen können. „Aber die Gemeinde hat die Gewalt, Sünden zu vergeben“, wendet man ein; freilich, dies giebt auch der Paraklet zu; aber er sagt zugleich, dass er dieses Recht nicht zur Anwendung gebracht wissen will, um nicht noch mehrere zum Sündigen zu verleiten. Ausserdem muss der Bischof erst begründen, warum er in diesem Fall als Vertreter der Gemeinde auftreten kann. Wenn er sich dafür auf Mt. 16_{18} beruft, so verdreht er die Meinung des Herrn, welcher das Recht zu binden und zu lösen auf Petrus persönlich übertragen hat. Dieses Recht hat Petrus ausgeübt durch Gründung der ersten Gemeinde, Bestrafung des Ananias, Heilung des Lahmen und sein Eintreten für die Freiheit der Heiden vom Gesetz,

nicht aber durch Vergebung von Todsünden. Für die bischöfliche Kirche folgt aus diesem Recht des Petrus gar nichts, sondern seine Gewalt haben nur die, welche wie er als Apostel oder Propheten Träger des Geistes Gottes sind. Die Kirche wird daher zwar Sünden vergeben, aber die Kirche, welche identisch ist mit dem Geiste Gottes, nicht die Kirche als numerus episcoporum. (c. 21.)

Auch den Märtyrern sprechen die Gegner das Recht zu, Sünden zu vergeben, aber es geht nicht an, auf sie ein Recht zu übertragen, welches Gott allein besitzt. Nur Jesus, der sündlose, konnte durch sein Leiden für die Sünden anderer genugthun; der Märtyrer kann durch seinen Tod nur die eignen Sünden sühnen. Wenn man behauptet, Christus sei durch seinen Geist in den Märtyrern, so mögen sie dies durch Zeichen beweisen, wie Christus sich auch durch solche als der legitimierte, der Sünden vergeben konnte. Man giebt übrigens damit, dass man von den Märtyrern Verzeihung für die Todsünder erbittet, zu, dass solche Sünden nur durch das Martyrium gesühnt werden können; das Martyrium ist die zweite Taufe, die Bluttaufe, durch welche allein alle Makel abgewaschen werden. Will man einem Todsünder verzeihen, so möge man den, der unter Folterqualen wider Willen seinen Glauben verleugnet hat, wieder aufnehmen, nicht den, der leichtfertig in Wollust mit seiner Keuschheit seinen Christenstand aufgab. (c. 22).

II. Die Verfügung des Kallist.

1. Die Verfügung ihrem Inhalt nach.

Tertullian bezeichnet die von dem römischen Bischof erlassene Erklärung als „edictum peremptorium". Edicte sind öffentlich bekannt gemachte Verfügungen der magistratus populi romani.[1]) Zur Zeit der römischen Republik und im Beginn der Kaiserzeit hatte die grösste Bedeutung das Edict des Prätors, in welchem derselbe die Grundsätze bekannt machte, welche er bei Handhabung seiner Jurisdiction zu befolgen be-

1) vergl. Sohm, Institutionen S. 47.

absichtigte. Nachdem aber der Kaiser Hadrian die durch die fortlaufenden Edicte gebildete und stetig erweiterte juristische Tradition im „edictum perpetuum“ hatte fixieren lassen, war das Prätorenedict belanglos geworden, und Tert. setzt den Erlass Kallists deshalb auch nicht in Analogie zu diesem, sondern zu dem Edict des Kaisers. Die kaiserlichen Edicte gingen aus dem Recht der Verfügung hervor, welches den Kaisern gleich den Magistraten zustand.[1]) Durch seine Edicte in Privatrechtsfragen machte der Kaiser die Grundsätze bekannt, nach welchen er in solchen Fällen seine Gewalt zu handhaben beabsichtigte. Die Form solcher kaiserlichen Edicte war in den Grundzügen feststehend; dem Edict wurde der Name des edicierenden Kaisers mit dem vollen Amtstitel vorangeschickt: Imperator Caesar [Name und Titulatur] . . . dicit; darauf folgt der Tenor der Bestimmungen, in welchem der Kaiser immer in der ersten Person spricht, indem er die in der „lex“ gebräuchliche dritte Person des Imperativs vermeidet.[2]) An diese Form schliesst sich nach Tert. der Erlass des römischen Bischofs aufs genaueste an: Pontifex [scilicet] Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Die Annahme des Rigaltius (s. S. 11), dass die Verfügung Kallists im Wesentlichen so gelautet habe, kann heute nicht mehr verteidigt werden, da sich der römische Bischof in jener Zeit schwerlich das Prädikat „episcopus episcoporum“ beigelegt haben kann; wenigstens bezeichnet es die afrikanisch-numidische Synode, welche 256 unter Cyprians Vorsitz in der Ketzertauffrage gegen den römischen Bischof Stephanus Stellung nahm, als ein bis dahin unerhörtes Vorkommnis, dass ein Bischof sich eine Stellung über den andern anmasst.[3]) Es ist nicht mehr fraglich, dass die Einleitung zu dem Satze „Ego et etc.“ von Tert. herrührt und in bitterster Ironie gemeint ist. Die genaue Annäherung an die Form des kaiserlichen Edictes ist also nicht auf Rechnung Kallists zu setzen, und es wird dann zweifelhaft, ob dieser seinen Erlass überhaupt als „edictum“ nach Analogie eines kaiserlichen Edicts promulgiert hat. Viel-

1) Sohm, a. a. O. S. 74.

2) Karlowa, Römische Rechtsgeschichte I. S. 647, Anm. 2.

3) neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit. Cypr. Op. ed. Hartel I. S. 436.

mehr liegt es nahe anzunehmen, dass Tert. es war, der dem Erlass mit der Form auch den Titel eines Edicts beilegte. Freilich mussten ihm, wenn diese Ironie witzig sein sollte, durch die Form, welche Kallist seiner Verfügung gegeben, Anknüpfungspunkte dafür geboten sein. Ein kaiserliches Edict hatte keine Adresse, da es sich eben an die Gesamtheit der Reichsangehörigen richtete; eine bestimmte Adresse fehlte auch der Kundgebung Kallists; dadurch gerade erhielt sie die ökumenische Form, die Tert. zu seiner giftigen Parallele reizte. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass Kallist seinem Erlass ökumenische Bedeutung zu geben beabsichtigte; vielmehr kann das Fehlen der Adresse auch darin seinen Grund haben, dass die Adressaten sich von selbst verstanden, d. h. dass Kallist seine Kundgebung nur für seine Gemeinde bestimmt hatte.

Es ist nun beachtenswert, dass Tert. von einem „edictum peremptorium" spricht; peremptorisch ist eine Verfügung, durch welche jede Debatte abgeschnitten und dem Gegner jede mögliche Ausflucht entzogen wird, d. h. gegen welche keinerlei Einsprache erhoben werden kann.[1]) Da nun jedes kaiserliche Edict seinem Inhalt nach selbstverständlich peremptorisch war, so kann Tert. durch das ausdrücklich hervorgehobene „et quidem peremptorium" nur etwas über die Form und den Ton der bischöflichen Verfügung aussagen wollen. Der Ton der kaiserlichen Edicte war ein bescheidener, trotzdem sie einen unwidersprechlichen Befehl aussprachen; der Kaiser sagt placet, arbitror, censeo u. dergl.[2]) Diese höfliche Umschreibung des stricten Gebotes scheint Kallist verschmäht zu haben. Wenn die Ironie, welche in der Bezeichnung des bischöflichen Erlasses als edictum peremptorium liegt, wirklich geistvoll sein soll, so muss der Tenor desselben demjenigen der kaiserlichen Edicte ähnlich gewesen sein, dabei muss sich der Erlass aber noch durch einen mehr kategorischen Ton ausgezeichnet haben. Dann setzt Tert. die Geltung, welche der Erlass durch seine ein kaiserliches Edict im Tone überbietende kategorische Form beansprucht, höhnisch in Widerspruch zu seiner thatsäch-

1) Dig. V, 1, 70: quod inde hoc nomen sumpsit, quod peremeret disceptationem, hoc est ultra non pateretur adversarium tergiversari (ed. Mommsen, p. 77).

2) Karlowa, a. a. O.

lichen Bedeutung, die er durch eine rücksichtslose Polemik auf ein Minimum herabzudrücken sucht.

Aus den Titeln, welche Tert. in den einleitenden Worten den römischen Bischof sich beilegen lässt, „Pontifex Maximus, episcopus episcoporum", darf geschlossen werden, dass Kallist in seiner Verfügung auf seine Person oder vielmehr auf seine Stellung einen starken Nachdruck legt; dann werden die Bezeichnungen erst wirklich ironisch, wenn dadurch der Widerspruch zwischen einer angemassten Würde und der wirklichen, welche sich nach Tert.s schonungslosen Angriffen als äusserst gering darstellt, ins Licht gesetzt wird.

Der Satz, in welchem Kallist seine Verfügung ausgesprochen hat, ist somit nach der ironischen Behandlung, welche Tert. ihm widerfahren lässt, durch ein dreifaches gekennzeichnet:

1. Er nähert sich in der Form dem kaiserlichen Edict.
2. Er unterscheidet sich von einem solchen durch den die höfliche Einkleidung verschmähenden, kategorischen Ton.
3. Es ist in demselben ein starker Nachdruck auf die Person des römischen Bischofs gelegt.

Diese drei Kennzeichen treffen nun auf den Satz zu: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. Derselbe weicht von der Form eines kaiserlichen Edictes nur durch die knappere, peremptorische Fassung ab und legt durch die gesperrte Stellung des „ego", welches durch die Trennung von dem Prädikat einen starken Ton bekommt, Nachdruck auf die Person des edicierenden Bischofs. Es ist also anzunehmen, dass Tert. darin den Wortlaut der bischöflichen Verfügung mitteilt. Man darf darin nicht etwa nur die kurze Zusammenfassung des Hauptinhaltes des Erlasses sehen wollen, die ihre Form von Tert. bekommen. Denn Tert. musste, damit seine Leser seine Ironie verstehen konnten, ihnen den Wortlaut der Erklärung Kallists wenigstens so weit mitteilen als er mit seinen höhnischen Bemerkungen Bezug darauf nehmen wollte. Auch den Gegnern gegenüber wäre der Ironie alle Schärfe genommen, wenn sie die Worte, welche in ihrer pointierten Fassung Tert. Anlass zu seinem Spott gaben, nicht als die ihrigen anzuerkennen brauchten.

Tert. hat also den Hauptsatz der Verfügung Kallists herausgegriffen, der in der That in seiner Form einem kaiserlichen

Edict ähnelte, und hat denselben mit der entsprechenden Einleitung versehen und ihn so einem kaiserlichen Edicte völlig conform gestaltet. Dadurch war ihm die erwünschte Gelegenheit geboten, die Anmassung des römischen Bischofs zu geisseln, welcher es sich herausnahm, wie der Kaiser dem Reich so der Kirche bindende Vorschriften zu machen.

Kallist hat seinen Erlass demnach nicht als „edictum" bezeichnet und ihn auch nicht in einer dem römischen Kaiseredict analogen Form abgefasst; das Kaiseredict darf also nicht als der Massstab gebraucht werden, nach welchem man zu urteilen hat, wenn man über die Form der bischöflichen Verfügung etwas feststellen will.

Der Inhalt derselben lässt sich jetzt einigermassen genau bestimmen, nachdem in den Worten: „Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto" der Satz Kallists erkannt ist. Dabei sind zunächst drei Begriffe nach ihrem Inhalt festzulegen: 1. moechiae et fornicationis delicta. 2. paenitentia fungi. 3. dimittere.

Tert. erklärt ausdrücklich, dass er unter moechia et fornicatio alle Sünden versteht, welche durch Befleckung des Fleisches begangen werden; die Worte seien gewählt, weil der kirchliche Sprachgebrauch es so verlange.[1]) Diese Erklärung ist auffallend, weil er in seinen früheren Schriften diesen Sprachgebrauch nicht beobachtet. Er gebraucht vielmehr sonst dafür immer adulterium und stuprum, auch da, wo er durch den griechischen Text des N. T. auf das Wort moechia, resp. moechari hingewiesen wird z. B. in der Übersetzung von Matth 5_{28}[2]) 5_{32}[3]). In der ersteren Stelle ist *μοιχεύω* mit stuprare, in der letzteren mit adulterari wiedergegeben, und *πορνεία* wird hier mit adulterium übersetzt. Es ist daraus zu schliessen, dass Tert. adulterium und stuprum ganz als Synonyma ansieht, wie ihm auch *μοιχεία* und *πορνεία* als solche gelten. Das spricht er auch de pud. IV deutlich aus, indem er erklärt, dass es keinen Unterschied macht,

1) Inprimis quod moechiam et fornicationem nominamus, usus expostulat. Habet et fides quorundam nominum familiaritatem (de pud. c. 4).

2) Qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum, iam stupravit eam in corde suo. De exh. cast. IX.

3) — — qui dimiserit uxorem suam praeterquam ex causa adulterii, facit eam adulterari, et qui dimissam a viro duxerit, adulteratur utique. De monog. IX.

wenn er für moechia und fornicatio stuprum und adulterium gebraucht; alle durch diese Ausdrücke bezeichneten Sünden gelten ihm völlig gleich, und es sind nach montanistischer Praxis sowohl die bei der Kirche nicht vorher angemeldeten Ehen, als auch die Laster widernatürlicher Unzucht darunter befasst. Dass er aber in der vorliegenden Schrift nur moechia und fornicatio gebrauchen will, hat seinen Grund —, da er sich jedenfalls durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht dazu hat bestimmen lassen —, in der Ausdrucksweise seines Gegners, und es ist die Frage, ob dieser die Begriffe in demselben Umfang nimmt wie Tert. *Μοιχεία* bedeutet den Ehebruch im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. den geschlechtlichen Verkehr eines Mannes mit dem Weibe eines andern resp. den geschlechtlichen Umgang eines verheirateten Mannes mit einem andern Weibe. Es ist in dieser Bedeutung synonym mit adulterium[1]). Das lateinische moechia wird demnach dieselbe Bedeutung haben. — Fornicatio tritt in de pud. durchweg[2]) als Übersetzung von *πορνεία* auf[3]); dies bedeutet aber *ἡ χωρὶς ἀδικίας ἑτέρου γινομένη τισὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσις.*[4]) Das lateinische fornicatio hat freilich meist eine engere Bedeutung, nämlich die der „scorti consuetudo", also des Verkehrs mit bezahlten Dirnen;[5]) allein es handelt sich bei dieser Verschiedenheit in der Bedeutung beider Ausdrücke doch nur um eine so feine Nuance, dass kein wirklicher Unterschied vorliegt.

In der Auffassung Tert.s scheint der Begriff der moechia dem andern übergeordnet zu sein, da er pud. VI schreibt: si ostendas, de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque caelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas. Allein in dem Satz Kallists drückt das doppelte et so entschieden eine Coordination beider Begriffe aus, dass darnach unmöglich ein solches Verhältnis zwischen denselben stattfinden kann.

In der Verfügung Kallists stehen also moechia und fornicatio den griechischen Ausdrücken *μοιχεία* und *πορνεία* gleich;

1) Thesaur. Gr. ling. Vol. V. p. 1140.
2) vergl. auch de monog. XI.
3) c. 17. 19. u. a.
4) Greg. Nyss. Epist. can. vol. II p. 118 s. Thes. gr. ling. vol. VI. p. 1494.
5) Forcellini III p. 125 vergl. scortum V p. 386 und meretrix IV p. 105.

darauf lässt sich die Vermutung gründen, dass der griechische Sprachgebrauch von Einfluss auf die Ausdrucksweise des Erlasses gewesen ist.

Es ist nun die Frage, ob Kallist mit dem Ausdruck et moechiae et fornicationis delicta alle Arten von Unzuchtsünden umfassen will, oder ob damit doch gewisse Grenzen auf diesem Gebiet gezogen, ob Unterschiede zwischen schweren und leichten Formen der Unzucht angenommen werden. In der That traut Tert. selbst seinem Gegner nicht zu, dass er allen Unzüchtigen ohne Ausnahme Vergebung in seinem Erlass zusichern will. In cap. 6 [1]) verlangt er, dass die Praxis, Ehebrecher allein wieder zur kirchlichen Gemeinschaft zuzulassen, Götzendienern und Mördern aber Vergebung zu versagen, durch das Zeugnis der Schrift als berechtigt erwiesen werde; dabei lehnt er aber principiell die Berufung auf alttestamentliche Stellen ab, weil das alttestamentliche Gesetz mit Johannes seinem Wortlaute nach abgethan und nur noch in der ihm durch Christus gegebenen Verschärfung gültig sei (s. S. 14). Er hält dem Kallist vor: „Wenn du dich auf das A. T. stützen willst, so musst du auch Götzendiener aufnehmen, weil das abgefallene Volk auch Verzeihung erhalten, musst den Mörder zur kirchlichen Gemeinschaft wieder zulassen, weil auch Ahab und David der begangene Mord vergeben wurde; auch die Blutschande wirst du vergeben um Loths willen und die durch Blutschande erschwerte Hurerei um Judas willen und die durch Prostitution geschändete Ehe um Hoseas willen und nicht nur die successive, sondern auch die simultane Polygamie um unserer Väter willen.“ [2]) Darnach meint Tert. jedenfalls, dass Unzucht, wie sie von Loth, Juda, dem Weibe Hoseas berichtet wird, sowie auch simultane Polygamie nicht von Kallist in seinen Gnadenerlass eingeschlossen sei. Dass diese Sünden wirklich eine von den übrigen Fleischessünden verschiedene Behandlung erfahren haben, geht aus den Beschlüssen der Synode von

1) Den Beweis, dass der hier angeredete Gegner Kallist ist, s. u. III, 1. c

2) Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam quia et populum ipsum totiens reum istorum totiens invenimus retro restitutum. Communicabis et homicidae, quia et Nabothae sanguinem Achab deprecatione delevit, et David Uriae caedem cum causa eius moechia confessione purgavit. Jam et incesta donabis propter Loth, et fornicationes cum incesto propter Judam, et turpes de prostitutione nuptias propter Osee, et non tantum frequentatas, verum et semel plures propter patres nostros. p. 229, 7 ff.

Elvira hervor.[1]) Diese Synode wird gewöhnlich in das Jahr 305 gesetzt; ihre Beschlüsse repräsentieren aber eine Stufe in der Entwicklung der Sittenzucht, welche die römische und afrikanische Kirche schon zur Zeit Cyprians überschritten haben, da den Abgefallenen noch die Wiederaufnahme verweigert wird. Morinus wollte deshalb die Synode vor 205 setzen, da er von der Annahme ausging, dass die Entwicklung der Sittenzucht in allen Kirchenprovinzen gleichmässig vor sich gegangen sei. Diese Annahme ist aber irrig; die Entwicklung der Kirche zu einem Rechtsinstitut mit festen Normen auf dem Gebiet der Verfassung, des Glaubens und der Sittenzucht, welche in Rom am schnellsten zum Abschluss kam, ist in den übrigen Kirchen rascher oder langsamer fortgeschritten, je nachdem wie dieselben unter dem Einfluss der römischen standen. So hielt die Entwicklung in Karthago bei dem lebhaften Verkehr, welcher zwischen Italien und Afrika stattfand, mit der in Rom ziemlich gleichen Schritt; die spanischen Kirchen aber, welche in einer bei weitem nicht so lebhaften Berührung mit Rom standen, blieben in der Entwicklung zurück, und so kommt es, dass wir um 305 in Spanien eine Busspraxis finden, welche in Rom und Afrika schon seit 250 überwunden war. Es ist nun zulässig, aus der spanischen Bussdisciplin von 305 Schlüsse zu ziehen für die römische vor 250, da wir es in Spanien sicher nicht mit einer ganz spontanen Entwicklung zu thun haben, sondern mit einer solchen, die sich unter römisch-afrikanischem Einfluss, nur langsamer, vollzogen hat. Hier finden wir nun, dass Blutschande ausdrücklich von der Vergebung ausgeschlossen ist[2]); wenn Tert. daher der Ansicht ist, dass sein Gegner die Sünden Loths und Judas nicht vergeben will, so wird er sich dabei auf ein so festes kirchliches Herkommen stützen, dass es auch für Kallist notwendig die Grenze seiner Gnade bilden muss. Ebenso hat Tert.s Voraussetzung, dass die Gegenpartei nicht für „turpes de prostitutione nuptiae" Indulgenz gewähren werde, ihre Grundlage in der kirchlichen Praxis; die Sünde Hoseas besteht darin, dass er mit einem Weibe in ehelicher Gemeinschaft lebt, die mit seinem Wissen Hurerei treibt; einem solchen Manne versagt auch die

1) Mansi, Conciliorum nova et ampliss. coll. II p. 1ff.

2 Can. LXVI: Si quis praevignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit, nec in fine dandam esse ei communionem.

Synode die Wiederaufnahme [1]) und fixiert damit doch höchst wahrscheinlich eine kirchliche Gewohnheit. Die simultane Polygamie finde ich in den Can. Elib. nicht berührt, wahrscheinlich weil sie ausserhalb aller Discussion stand; Tert. erwähnt sie, weil er seinem Gegner dadurch die Berufung auf das A. T. abschneiden will, welche die Vergebung der Vielweiberei in Rücksicht auf das Beispiel der Patriarchen als notwendige Consequenz nach sich ziehen müsste. Man wird nicht fehl gehen in der Annahme, dass die spanische Praxis auch darin mit der römischen übereinstimmt, dass sie der Päderastie die Vergebung versagt. [2]) Fraglich ist allerdings, ob einige andere Bestimmungen der Synode ein allgemeines kirchliches Herkommen fixieren; dahin gehören die Canones über schwere Kuppelei [3]), über Ehebruch, zu welchem Abtreibung der Leibesfrucht als erschwerender Umstand hinzutritt [4]), über die Frauen, welche ihre Männer ohne Grund verlassen und sich mit andern vermählt haben. [5]) Diese Bestimmungen setzen eine Casuistik voraus, welche z. Z. Kallists noch nicht vorhanden gewesen sein kann, da sie durch seinen Erlass erst ins Leben gerufen werden konnte. [6]) Also man darf annehmen, dass Kallist unter moechia

---

1) Can. LXX.: Si cum conscientia mariti uxor fuerit moechata, placuit nec in fine dandam esse communionem: si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem.

2) Can. LXXI.: Stupratoribus puerorum nec in fine dandam esse communionem.

3) Can. XII.: Mater vel parens vel quaelibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit, eas nec in fine accipere communionem. Also gewerbsmässige Kuppler und Dirnen, welche aus der Unzucht ein Gewerbe machen, bleiben auf immer von der Gemeinde ausgeschlossen.

4) Can. LXIII.: Si qua mulier per adulterium, absente marito, conceperit, idque post facinus occiderit, placuit, neque in fine dandam esse communionem, eo quod geminaverit scelus.

5) Can. VIII.: Item feminae, quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos et se copulaverint alteris, nec in fine accipiant communionem.

6) Diese Casuistik ist noch weiter ausgebildet in folgenden Bestimmungen, die deshalb hier aber füglich unberücksichtigt bleiben können. XXXI: Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint moechati, cum duxerint uxores, acta legitima paenitentia, placuit ad communionem admitti. — LXXI: Si qua vidua fuerit moechata, et eundem postea habuerit maritum, post quinquenni tempus, acta legitima paenitentia, placuit, eam

und fornicatio Ehebruch und Hurerei in ihrer einfachen Form versteht, dass er aber die widernatürliche Unzucht, Blutschande und Päderastie, sowie Ehebruch und Hurerei, welche unter erschwerenden Umständen vorgekommen waren, — Sünden, die im christlichen Bewusstsein seiner Zeit durch ihre Scheusslichkeit aus der Kategorie der gewöhnlichen Fleischessünden heraustraten — nicht in den Begriff mit einschliessen will.

Zur Erklärung des Begriffes paenitentia fungi hat man einen einigermassen sicheren Ausgangspunkt in Tert.s vormontanistischer Schrift de paenitentia, wo es c. 5 (am Anfang) heisst: Iam quidem nullum ignorantiae praetextum tibi patrocinatur, quod domino agnito praeceptisque eius admissis denique paenitentia delictorum functus rursus te in delicta restituis.[1]) Hiernach lässt sich der Begriff wenigstens für die Zeit der Abfassung von de paen. sicher bestimmen. Es ist dann zu untersuchen, ob sich in de pud. die Spuren einer veränderten Bedeutung finden, und darnach ist die erstere zu berichtigen. Um den christlichen Begriff der paenitentia zu gewinnen, geht Tert. aus von dem, was die Heiden unter paenitentia verstehen; im gewöhnlichen Leben bezeichnet man damit das Unlustgefühl, welches eintritt, wenn man eine Ansicht, die man gehegt, als schlecht erkennt und Anstoss daran nimmt.[2]) Dieses Unlustgefühl, welches die Heiden auch über gute Handlungen empfinden, wenn dieselben nicht den erwarteten Erfolg gehabt haben, empfindet der Christ nur über die Sünde. Die Reue oder Busse ist die notwendige Vorbedingung für das Christwerden, da sie allen Schmutz, mit welchem der frühere Irrtum und die Unwissenheit das Herz verunreinigt hat, gründlich und vollständig entfernt und das Herz für den Einzug des heil.

---

communioni reconciliari; si alium duxerit relicto illo, nec in fine dandam esse communionem: vel si fuerit ille fidelis, quem accepit, communionem non accipiat, nisi post decem annos, acta legitima paenitentia; nisi infirmitas coegerit velocius dare communionem.

1) vergl. c. 6: quem emendatiorem nisi timidiorem et idcirco vera paenitentia functum?

2) Paenitentiam hoc genus hominum quod et ipsi retro fuimus, caeci, sine domini lumine, natura tenus norunt passionem animi quandam esse quae veniat de offensa sententiae peioris. c. 1.

Geistes bereit macht.[1]) In erster Linie wird unter paenitentia also eine Gesinnung des Herzens verstanden, welche Gott von dem Menschen verlangt und der er Leben und Seligkeit zusagt; sie rettet den Menschen vom Tode und ist daher Leben.[2]) Diese Gesinnung wird als etwas dauerndes angesehen; in ihr muss unser Leben verlaufen, wenn wir der Früchte der göttlichen Gnade dauernd teilhaftig sein wollen.[3]) In der oben citierten Stelle, wo von der Busse die Rede ist, durch die der Mensch zum ersten Mal seinem heidnischen Leben entsagt und in den Christenstand eintritt, bedeutet paenitentia fungi nichts anderes als sich diese Gesinnung aneignen, also im Schmerz über die begangene Sünde sich stetig von ihr abwenden.[4]) Aber der Ausdruck kann auch noch mehr besagen, nämlich dann, wenn es sich nicht um die Busse vor der Taufe, sondern um die zweite Busse handelt. Da die Bussgesinnung eigentlich das ganze Leben hindurch dauern soll, so ist im Princip eine zweite Busse ausgeschlossen, weil der Mensch, der einmal den Willen Gottes und die Verwerflichkeit der Sünde erkannt hat, nicht wieder rückfällig werden dürfte.[5]) Aber er ist den Versuchungen des Teufels ausgesetzt, welcher über seine Bekehrung wütet,

1) Non tacet Ioannes: Paenitentiam initote, dicens, iam enim salus nationibus appropinquabit, dominus scilicet . . . . . Cui praeministrans paenitentiam destinabat purgandis mentibus praepositam, uti quicquid error vetus inquinasset, quicquid in corde hominis ignorantia contaminasset, id paenitentia verrens et radens et foras abiciens mundam pectoris domum superventuro spiritui sancto paret, quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat (c. 2).

2) — — — dicens ad populum: paenitere et salvum faciam te; et iterum: vivo, inquit, dominus, et paenitentiam malo quam mortem. Ergo paenitentia vita est, cum praeponitur morti. Eam, tu peccator — — — — ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem (c. 4).

3) Quod igitur deus tantopere commendat, — — — — summa utique gravitate et aggredi et custodire debemus, ut in asseveratione divinae gratiae permanentes in fructu quoque eius et emolumento proinde perseverare possimus (c. 4). quicquid ergo mediocritas nostra ad paenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est, omnes quidem deditos domino spectat (c. 6).

4) paenitentia fungi ist also völlig synonym mit paenitere, paenitentiam suscipere, p. inire (de paen. 2), p. invadere (ibid.). Es ist ganz gleichbedeutend mit dem griechischen „*μετανοεῖν*“.

5) s. cap. 5.

und kann ihm nicht immer widerstehen. Deshalb hat Gott eine zweite Busse zugelassen, hat sie gleichsam in den Vorraum zum himmlischen Heiligtum gestellt, damit sie den Anklopfenden aufthue[1]). Diese zweite Busse muss nun aber nicht nur im Gewissen sich kund thun, sondern sie muss sich durch einen besonderen Act als wahr ausweisen; das geschieht durch die exomologesis. In derselben bekennt man seine Sünden dem Herrn, nicht als ob sie ihm unbekannt wären, sondern durch die confessio empfängt er eine satisfactio; denn in ihr tritt die Bussgesinnung in Erscheinung, durch welche Gott besänftigt wird.[2])

Es darf nicht übersehen werden, dass auch hiernach durch die Bussgesinnung die Genugthuung an Gott geleistet wird. Preuschen hat die Anschauung Tert.s missdeutet, wenn er (S. 10) schreibt: „Zweck dieses Bussactes ist vor allem die Leistung, satisfactio. — Hier wird der durch die Sünde verletzten Rechtsnorm durch eine körperliche Leistung genügt, die mit einer Entziehung der Bequemlichkeit für den Pönitenten verbunden ist." Ein doppelter Fehler liegt dieser irrtümlichen Auffassung zu Grunde: 1. es ist der Begriff der satisfactio falsch bestimmt; 2. die entscheidende Stelle c. 9 ist ohne genügende Rücksicht auf die von Tert. in der ganzen Schrift festgehaltene Bedeutung des Wortes „paenitentia" erklärt. — Der Ausdruck „satisfactio", dem Preuschen die Bedeutung einer Sühne für Verletzung der Rechtsnorm unterschiebt, gehört lediglich in das Obligationenrecht. Er bezeichnet hier bestimmte Aufhebungsarten einer

1) Itaque observat (scil. diabolus), oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris saecularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere, aut a via certa perversis traditionibus detorquere; non scandalis, non tentationibus deficit. Haec igitur venena eius providens deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo (c. 7).

2) Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus — — — — exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur (c. 9).

Obligation und fällt damit unter den allgemeineren Begriff der „solutio“ [1]), welcher schlechthin die Aufhebung einer Obligation bezeichnet, meistens freilich gemäss der am häufigsten vorkommenden Aufhebungsart ganz bestimmt die „Zahlung“ bedeutet. Eine satisfactio erfolgt nun 1. durch Hingabe an Zahlungsstatt, 2. durch Novation, 3. durch Kompensation; sie ist also die Aufhebung einer Obligation, bei welcher dem Gläubiger ein materieller Ersatz geleistet wird. So gebraucht Tert. das Wort auch sonst, wo er sich dieses Bildes aus dem Rechtsleben bedient.[2]) Wenn er also hier die paenitentia als eine an Gott zu leistende satisfactio bezeichnet, so ist sein Gedanke: der Mensch ist Gott gegenüber verpflichtet, seine Gebote zu halten; diese Verpflichtung ist nach Analogie von Matth. $18_{,24}$ als zu zahlende Schuld vorgestellt; da er sie nicht zahlen kann, so giebt er Gott seine paenitentia an Zahlungsstatt; diese nimmt Gott also als Ersatz für die ihm in der Erfüllung seiner Gebote zu leistende Pflicht an. Es widerspricht dieser Vorstellung nicht geradezu, wenn man die mit dem Ausdruck exomologesis zusammengefassten Bussübungen als das Äquivalent ansieht, welches Gott für die ihm durch

---

1) Satisfactio pro solutione est Dig. XLVI T. III 52, s. Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts § 341 ff.

2) Patientia domini in Malcho vulnerata est. Itaque et gladii opera maledixit in posterum, et sanitatis restitutione ei, quem non ipse vexaverat, satisfecit. de patient. III. — Cum et ipse ieiunium mandet et animam conquassatam proprie utique cibi angustiis sacrificium appellet, quis iam dubitabit omnium erga victum macerationum hanc fuisse rationem, qua rursus interdicto cibo et observato praecepto primordiale iam delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam causae satis deo faciat, per quam offenderat, id est per cibi interdictionem, atque ita salutem aemulo modo redaccenderet inedia sicut extinxerat sagina, pro unico inlicito plura licita contemnens? de ieiun. III (Reiff. p 277, 25). Hier erfolgt das „satis deo facere“ durch Novation, denn: novatio est prioris debiti in aliam obligationem vel civilem vel naturalem transfusio atque translatio hoc est cum ex praecedenti causa ita nova constituatur, ut prior perematur. Dig. XXXXVI cap. 2. lex. 1. Die von Adam nicht erfüllte Forderung Gottes wird dadurch erfüllt, dass die Verpflichtung zum Fasten, in welche jene umgewandelt ist, beobachtet wird. Die Beobachtung des von Gott geforderten Fastens ist die satisfactio, durch die seine ursprüngliche Forderung an Adam getilgt wird, s. Windscheid a. a. O.

treuen Gehorsam zu zahlende Schuld annimmt.[1]) Jedenfalls setzt dies aber eine sehr hohe Anschauung von dem Wert dieser Bussübungen voraus, und da bei Tert. die confessio als probatio der Bussgesinnung dieser untergeordnet ist, so darf man schon von vornherein nicht erwarten, jene Wertschätzung der Bussübungen bei ihm zu finden. — Es ergiebt sich nun aber auch aus einer Stelle, die Preuschen übersehen zu haben scheint, zweifellos, dass Tert. in der Bussgesinnung das Äquivalent sieht, welches der Mensch Gott anstatt der verfallenen Schuld bieten kann. Er schreibt cap 5: Ita qui per delictorum paenitentiam instituerat domino satisfacere, diabolo per aliam paenitentiae paenitentiam satisfaciet. Hier kann paenitentia nur das Unlustgefühl über die Sünde bedeuten, wie paenitentia paenitentiae das Unlustgefühl über die Busse bezeichnet; durch dieses Reuegefühl über die Sünde erkennt der Mensch eben an, dass er sich bei seiner Übertretung des göttlichen Gesetzes von einer schlechten, verwerflichen Gesinnung hat leiten lassen, und giebt damit dem göttlichen Gesetz seine Ehre zurück; dadurch leistet er an Gott Genugthuung.[2]) Das besagen auch die Worte: satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur.

---

1) Bei Loofs, Leitfaden zum Stud. d. Dogmengesch. 2. Aufl. 1890 findet sich S. 121 die Bemerkung: „Schon Tert. legte den asket. Leistungen, welche die Exhomologese der stantes und der Gefallenen begleiteten, den Wert einer reconciliatorischen Compensation für Gott bei und nannte sie daher Opfer.“ Dies scheint mir im Widerspruch zu stehen mit dem von L. S. 91 ausgesprochenen Satz: „Asketische Leistungen, die nicht obligatorisch sind (1. Cor. 7_6 concilium und praeceptum de cor. 4), sind Opfer (sacrificia), die Gott wohlgefallen (de resurr. 8), ad demerendam gratiam dei dienen (de ieiun. 7);“ denn die Leistungen der Exhomologese sind doch obligatorisch; jedenfalls darf man constatieren, dass Tert. diese asketischen Leistungen nie direct sacrificia nennt. Auf sie hat er den Opferbegriff nicht angewendet.

2) Die von Preuschen für seine Ansicht gedeuteten Stellen fallen dagegen nicht ins Gewicht. c. 7: habes cui satisfacias beweist nichts, weil in dem Zusammenhang gar nicht von exomologesis die Rede ist; auch c. 9: Intolerandum scilicet pudori domino offenso satisfacere ist nicht gesagt, dass durch die exomologesis die Genugthuung gegeben wird, sondern die Scham, welche den Menschen an der exomologesis hindert, entzieht Gott deshalb die Genugthuung, weil sie die Bussgesinnung nicht im Bussacte zur Vollendung kommen lässt.

Die beiden letzten Sätze sollen hier den Gedanken des ersten entwickeln; der letzte erklärt nun, dass Gott durch die Bussgesinnung besänftigt wird; denn das allein kann paenitentia bedeuten, da ausdrücklich zwischen paenitentia und confessio unterschieden wird. Freilich sagt Tert.: die Bussgesinnung wird durch die confessio geboren; das kann aber nur heissen, durch das Bekennen tritt die Bussgesinnung ins Leben, wird sie wirklich lebendig und wirksam, und wie dies gemeint ist, ergiebt sich aus dem Satz: das Bekennen ist die Absicht der Genugthuung, das Verhehlen des Trotzes[1]). Also jede Reue ist wirklich aufrichtig und bietet Garantie für dauernde Besserung, wenn sie zum Bekenntnis drängt; denn wer seine Sünden öffentlich reumütig bekennt, der sagt ihnen damit ab; er giebt, indem er sein Unrecht eingesteht, dem Genugthuung, den er beleidigt hat. So wird allerdings die Genugthuung realisiert durch die confessio, indem durch sie die Bussgesinnung, durch welche Gott Genugthuung empfängt, allein rein zur Vollendung kommt.

Daher ist die zweite Busse nur vollständig, wenn sich die Bussgesinnung in dem Acte der exomologesis als echt bewährt. Wo Tert. also unter paenitentia die zweite Busse versteht, da denkt er immer verbunden: paenitentia et eius ministerium exomologesis. Die letztere besteht nun darin[2]), dass der Sünder sich demütigt und erniedrigt, indem er sich in Sack und Asche setzt, seine Körperpflege vernachlässigt, seine Gemütsstimmung durch Betrachtung seines Fehltrittes herabdrückt, nur Wasser und Brot geniesst, unter Gebet häufig fastet, seufzt, weint, Tag und Nacht klagt vor Gott und um die Fürbitte der Brüder bittet, besonders sich vor den Presbytern niederwirft und vor den cari dei[3]) kniet.

1) Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae. c. 8.

2) de paen. 9 vergl. de pud. 5 (Schluss). 13.

3) Preuschen (S. 10) fasst den Begriff zu eng, wenn er Märtyrer darunter versteht; gewiss sind diese mit darunter befasst, aber nicht ausschliesslich; Pr. selbst erkennt (S. 26 Anm. 4), dass de pud. 13 (pag. 243, 25), wo Tert. den Act der Busse geflissentlich mit grosser Breite schildert, auf die Vermutung führen könne, dass unter cari dei die Wittwen verstanden seien: prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros. Viduae werden, wie Pr. richtig vermutet, hier für die abstinentes überhaupt stehen.

Wenn man paenitentia functus in dem Erlass Kallists genau nach dem aus de paen. dafür gewonnenen Begriff deuten dürfte, so würde Kallist als Bedingung für seine Vergebung die reuevolle, bussfertige Gesinnung und ihre Bewährung im Acte der exomologesis gesetzt haben, so dass die erstere Realgrund für die Gewährung der Vergebung, die letztere der Erkenntnisgrund für die Aufrichtigkeit der Bussgesinnung wäre. Aber man hat Grund anzunehmen, dass sich der Begriff der paenitentia hier verflacht hat, wenn man vielleicht auch in der Theorie an der von Tert. vertretenen Anschauung festhielt. Denn da die exomologesis ein sehr unsicheres Erkenntnismittel für die Aufrichtigkeit der Bussgesinnung war, so drängte die Entwicklung notwendig dahin, dass diese in ihrer Bedeutung verkürzt wurde und die exomologesis, wenn nicht als einzige, so doch als die entscheidende Bedingung, als Realgrund der Vergebung in Geltung trat. Wie viel höher nun Kallist und seine Gesinnungsgenossen den Wert des Bussactes schätzen als Tert. in de paen., geht deutlich aus de pud. 13 hervor. Hier wird von den Katholikern der Ausdruck des Paulus aus 1 Cor. 5, 5 „interitus carnis“ auf die Busse d. h. auf die exomologesis gedeutet. Tert. sagt, indem er über diese Auslegung referiert: hic iam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere, ut ex hoc etc. Freilich dürfte auch hier Preuschen zu viel behaupten, wenn er S. 28 sagt: „Die Bedeutung des Bussactes liegt nach der hier zum Ausdruck gebrachten Anschauung in der Leistung (satisfactio), der sich der Sünder unterzieht“ [1]); denn darnach könnte es scheinen, als ob sich die Ansicht von einer satisfactorischen Bedeutung des Bussactes schon zu einer festen dogmatischen Theorie aus-

Cari dei sind also die, welche Gott durch Martyrium oder durch ein Gelübde der Enthaltsamkeit lieb sind; sicher sind auch Geistesträger, wie Propheten, dazu gerechnet, wo sie noch auftraten, da sie ja durch ihre Gnadengabe als Geliebte Gottes sich auswiesen.

1) Die Stellen aus c. 9, welche Preuschen citirt: tam non moechi — sed idololatrae — hac parabola patri satisfacient und recordatur patris, satisfacto redit, sind nicht ganz glücklich gewählt für seine Behauptung, da hier nach dem Zusammenhang, in welchem es sich um die Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn handelt, keine Beziehung auf den Bussact hineingelegt werden kann, sondern nur eine solche auf die Bussgesinnung.

geprägt hätte. Dies ist offenbar noch nicht der Fall; vielmehr beweist das videtur (in der directen Rede der Katholiker), dass man das satis deo facere nur als Bild gebraucht, um den Wert der exomologesis einigermassen zu veranschaulichen, ebenso wie Tert. in de paen., wenn er von der satisfactorischen Bedeutung der Bussgesinnung spricht, damit nur ein juristisches Schema zur Veranschaulichung in die theologische Darstellung einführt und nicht eine fest ausgeprägte dogmatische Theorie darstellt. Aber es zeigt doch, wie die exomologesis im Wert gestiegen ist, wenn dasselbe Bild, unter welchem Tert. sich die Bedeutung der Bussgesinnung vorstellt, von Kallist gebraucht wird, um den Wert des Bussactes bei Gott anschaulich zu machen. Wenn also Kallist paenitentia fungi in seinem Erlass als Bedingung für die Vergebung aufstellt, so macht er diese damit von dem Bussact mindestens in gleichem Masse abhängig wie von der Bussgesinnung.

Was Kallist mit dimittere ausgedrückt hat, lässt sich unschwer durch die Synonyma feststellen, die bei Tert. für dieses Wort eintreten. Die Termini, welche von communicare gebildet sind, wie communicationem restituere (c. 18), aber auch solche wie pacem ecclesiasticam reddere (c. 22), ecclesiam reddere (c. 15), und vornehmlich postliminium ecclesiasticae pacis, was nach Dig. 49 T. 15 l. 5, 1 als „das Rückkehrrecht d. h. das Recht des aus der Gefangenschaft zurückkehrenden, in seinen früheren Besitzstand wie seine früheren Rechte wieder einzutreten“[1]) zu erklären ist, beweisen, dass dimittere die Wiederzulassung des Gefallenen zur kirchlichen Gemeinschaft bedeutet. Kallist will also die in Fleischessünden gefallenen nach geleisteter Busse wieder in die Gemeinde aufnehmen. Ob dies durch einen feierlichen Act geschah, sodass dimittere sollenne Bedeutung hätte, lässt sich nicht feststellen.

In dem von Tert. mitgeteilten Satz bestimmt demnach Kallist: Ich gewähre sowohl denen, welche sich des wirklichen Ehebruchs, als auch denen, die sich der gewöhnlichen Unzucht schuldig gemacht haben, unter der Bedingung, dass sie Busse gethan d. h. Reue empfunden und sich dem Act der exomo-

1) s. Preuschen S. 27.

logesis unterzogen haben, wieder Anteil an der kirchlichen Gemeinschaft.[1])

2. Die durch den Erlass in die Busspraxis eingeführte Neuerung.

Die Verfügung Kallists wird von Tert. als unerhörte Neuerung angegriffen, durch welche die Busspraxis in der einschneidendsten und verderblichsten Weise umgestaltet werde; der römische Bischof habe aus der festgeschlossenen Kette der bisher als unvergebbar geltenden Sünden: Götzendienst, Ehebruch, Mord, das mittelste Glied herausgebrochen; wider alles kirchliche Herkommen habe er die Unzuchtsünden von den

1) In diesem Satz ist keine Bestimmung darüber getroffen, ob die Busse mehr als ein Mal mit Aussicht auf Vergebung geleistet werden kann. Da diese Frage eigentlich erst auf Grund umfassenderer Untersuchungen entschieden werden kann, nach der Anordnung der Abhandlung aber hier besprochen werden müsste, so soll unter Voraussetzung der später erst eingehender zu begründenden Resultate der Erörterung folgendes bemerkt werden: Nach de paen. ist ganz bestimmt eine Wiederholung der exomologesis ausgeschlossen: Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra (c. VII). Huius igitur paenitentiae secundae et unius quanto in arto negotium est tanto operosior probatio (c. IX); es giebt also nach der Taufe nur eine Busse. Darin hat der Erlass Kallists scheinbar keine Änderung hervorgebracht. Denn 1. Nach Tert. citiert Kallist das Wort des Hermas: servo enim dei una paenitentiae venia indulgetur (s. S. 79). 2. Nach Can. Elib. VII ist, trotzdem die Vergebung für Unzuchtsünden gewährt werden kann, die Wiederaufnahme Rückfälliger bestimmt ausgeschlossen: Si quis forte fidelis post lapsum moechiae post tempora constituta accepta paenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit, nec in fine habere eum communionem. 3. In cap. 13 sagt Tert. direct sich an Kallist wendend: tua ovis ne rursus de grege exiliat (quasi non exinde iam liceat quod nec semel licuit) ceteras etiam metu comples cum maxime indulgens? Darnach scheint wenigstens Tert. in dem Erlass nur eine einmalige Gewährung der Vergebung für Fleischessünden ausgesprochen zu finden. 4. Ferner ruft er cap. 10 Kallist höhnend zu: si qua te carnis vacillatio — — — de tenore decusserit, deus bonus est; suis non ethnicis, sinum subicit; secunda te paenitentia excipiet. Da nun nach de paen. IX (paenitentiae secundae et unius) die „zweite Busse" immer das Merkmal der Unwiederholbarkeit trägt, so müsste er hier ausdrücklich bemerken, dass nach Kallist ihr dasselbe fehle, also hätte er schreiben müssen: secunda et tertia paenitentia od. ähnlich; s. auch Loofs, Dogmengesch. § 29, 2 b S. 178. 2. Aufl. Müller, Kirchengesch. I. S. 120.

Sünden getrennt, mit welchen sie durch die Schriftauctorität, durch das Gesetz Gottes untrennbar verbunden seien (c. 5). Wenn dieser Vorwurf eine thatsächliche Grundlage hat, wenn wirklich der Erlass das ganze bisherige Herkommen umstösst, so ist es recht unwahrscheinlich, dass Kallist seine gewichtige Bestimmung in der kurzen kategorischen Form des von Tert. mitgeteilten Satzes proklamiert und sich nicht mit der bisherigen Praxis auseinandergesetzt habe. Um Anhaltspunkte zu gewinnen, ob der Erlass eine Motivierung gehabt hat und in welcher Richtung sich diese bewegt haben muss, hat man zu untersuchen, was die bisher geübte Praxis in der Bussdisciplin gewesen ist und welche Punkte derselben nun durch die Verfügung Kallists eine Veränderung erlitten haben. Dazu hat die Untersuchung wieder bei de paentientia einzusetzen.

Was hier nach dem kirchlichen Sprachgebrauch unter der zweiten Busse verstanden wird, ist oben festgestellt: die in der exomologesis sich bewährende und zur Erscheinung kommende bussfertige Gesinnung. Dieser Busse ist nach der Anschauung Tert.s die Vergebung sicher. Es erheben sich nun aber zwei Fragen: 1. Können alle Sünden durch diese Busse gesühnt werden? 2. Wodurch empfängt der Sünder die Gewissheit der Vergebung?

Principiell hält Tert. an dem Satz fest: der einmal bekehrte Christ kann nicht wieder in sein früheres heidnisches Sündenleben zurückfallen; freilich gestaltet sich die Wirklichkeit anders, da der Christ fortwährend den Angriffen des Teufels ausgesetzt ist; durch diese Angriffe kommt es, dass er häufig wieder in Sünden fällt; solche Angriffe sind: die Verlockung durch Augenlust zu fleischlichen Begierden, die Gefangennahme des Geistes durch heidnisch-weltliche Lüste, die Versuchung zur Verleugnung durch Schrecken vor drohender Gefahr, die Verführung zur Häresie.[1]) Als Heilmittel für die Sünden, in welche der Christ durch derartige Angriffe des Teufels gestürzt wird, also Fleischessünden, Teilnahme an heidnischen Vergnügungen, Verleugnung in der Verfolgung, Abfall zur Häresie, hat Gott die zweite Busse eingesetzt. Da hier die schwersten Sünden genannt sind, so kann man mit Sicherheit behaupten, dass im Princip alle gleich geachtet sind, dass kein Unterschied, der sich in verschiedenen Stufen ausdrücken könnte, zwischen be-

1) Itaque observat etc. s. S. 30 Anm. 1.

stimmten Arten stattfindet. Alle Sünden können vergeben werden, falls der Mensch Busse thut.

Es fragt sich nun, wodurch der Sünder die Gewissheit der Vergebung empfängt, ob sie für ihn nur ein im Glauben anzunehmendes Heilsgut ist oder ob sie ihm durch feierliche Wiederaufnahme in die Gemeinde verbürgt wird. Das letztere ist die gängige Anschauung; allein Preuschen betont mit Recht, dass als Subject der Vergebung in de paen. immer nur Gott gedacht sei, dass von einem Absolutionsact, durch welchen die Kirche die Sünder wieder in ihre Gemeinschaft aufnehme, nirgends geredet werde. Zwei Stellen pflegt man auf einen solchen zu deuten, einmal den Satz, dass Gott die zweite Busse in das Vestibulum gestellt habe, damit sie den Anklopfenden öffne[1]), sodann die Frage: An melius est damnatum latere quam palam absolvi?[2]) Zu dem Bilde ist zu bemerken, dass die Busse nicht an die ianua ecclesiae, sondern an die ianua ignoscentiae gestellt ist; ob diese in die Kirche oder in das himmlische Heiligtum führt, ist gar nicht gesagt, und es hängt eben davon ab, ob „ignoscentia" als eine That Gottes oder als eine Handlung der Gemeinde anzusehen ist, welche Gottes Vergebung dem Büssenden vermittelt. Was man also aus diesem Bilde zu beweisen sucht, muss erst bewiesen sein, wenn man das Bild genau

1) Haec igitur venena eius providens deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat (c. VII).

2) Folgende Sätze mögen den Zusammenhang andeuten, in welchem dieselbe steht: Plerosque tamen hoc opus (confessionem scil.), ut publicationem sui — suffugere, — — praesumo, pudoris magis memores quam salutis; — — — — Nae tu verecundia bonus, ad delinquendum expandens frontem, ad deprecandum vero subducens. — — — — — Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit — — — — ceterum inter fratres atque conservos, ubi communis spes — — — —, quia communis spiritus de communi domino et patre, quid tu hos aliud quam te opinaris? Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? — — — In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. — — — — Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat. Grande plane emolumentum verecundiae occultatio delicti pollicetur. Videlicet si quid humanae notitiae subduxerimus, proinde et deum celabimus? Adeone existimatio hominum et dei conscientia comparantur? An etc. (c. 10).

erklären will. — Wenn Tert. fragt: Ist es besser verdammt zu werden und verborgen zu bleiben als seine Schuld öffentlich zu bekennen und losgesprochen zu werden?, so ist auch damit nur gesagt, dass die exomologesis die notwendige Bedingung für die Erlangung der Absolution ist; ob dieselbe von der Gemeinde oder von Gott erteilt wird, ist nicht damit entschieden. Preuschen hat somit ganz recht, wenn er behauptet, dass Tert. über einen Absolutionsact schweigt; wenn er aber meint, daraus nicht den Schluss ziehen zu dürfen, dass eine Wiederaufnahme in die Gemeinde überhaupt nicht erfolgt sei, sondern bei einem non liquet stehen bleiben will[1], so beruht das darauf, dass er c. 8 im Zusammenhang der Schrift falsch gedeutet hat. Er meint nämlich, Tert. wolle in diesem Abschnitt einer die zweite Busse gänzlich abweisenden Richtung der karthagischen Gemeinde den Beweis liefern, dass Gott auch noch der wiederholten Busse Vergebung gewähre (S. 7). Dies ist nicht richtig; c. 8 richtet sich nicht an solche, welche mit theoretischen Gründen die Möglichkeit der zweiten Busse bestreiten, sondern an den verzweifelnden Sünder, der die verzeihende Gnade Gottes nicht glauben kann; dass von diesem die Rede ist, ergiebt sich schon aus dem Schluss von cap. 7: Verum non statim succidendus ac subruendus est animus desperatione, si secundae quis paenitentiae debitor fuerit. — — — — — Offendisti, sed reconciliari adhuc potes. Habes cui satisfacias, et quidam volentem. Dass hier der Sünder angeredet wird, der zur Busse ermuntert werden soll, ist fraglos; derselbe ist also auch gemeint, wenn Tert. c. 8 fortfährt: Id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat. Aber auch im Verlauf des Capitels wird der verzagende Sünder direct angeredet und ermutigt unter Hinweis auf die Stellen der Schrift, wo von der Freude Gottes über die Bekehrung eines jeden Sünders die Rede ist (wie Luc. 15_{10}): Heus tu peccator, bono animo sis! vides ubi de tuo reditu gaudeatur. Ebenso wird das Gleichnis vom verlorenen Sohn in einer direct an den Sünder gerichteten Ansprache ausgelegt: Is (deus scil.) ergo te filium suum, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet, quia redisti, magisque de regressu tuo quam de alterius sobrietate laetabitur. Tert. will also in diesem Ab-

1) S. 11—14 a. a. O.

schnitt den Sünder zur Busse antreiben, indem er aus dem Worte Gottes selbst beweist, dass Gott dieser Busse Vergebung gewährt. Dieser Beweis hat nur dann einen verständlichen Zweck, wenn eine Wiederaufnahme in die Gemeinde dieser Busse nicht notwendig folgte; sonst müsste Tert. notwendig sich auf diese Restitution als die Bürgschaft dafür, dass Gott dem Sünder verzeiht, berufen. Da er dies in einer Aufführung, welche erwiesenermassen den Zweck verfolgt, den Sünder zur Busse zu treiben, nicht thut, so beweist dieses Schweigen, dass eine Restitution nicht der Erfolg der Busse gewesen sein kann, wenigstens in der Regel nicht. Dies wird bestätigt durch die oben erwähnte Darlegung in c. 10; hier will er den Sündern, die aus Scham vor der Gemeinde zaudern, die exomologesis zu leisten, vorhalten, welch eine Thorheit sie damit begehen; er weist sie deshalb darauf hin, dass die Gemeinde ihrer Demütigung nicht mit Schadenfreude zusieht, sondern an ihrem Schmerz Anteil nimmt, da ja alle Christen Glieder eines Leibes sind und in der Gemeinde Christus selbst ist; indem die Gemeinde für den Büssenden Fürbitte leistet, tritt Christus selbst beim Vater für ihn ein, und er erlangt, um was er bittet. Also obgleich hier die Gemeinde gleich Christus gesetzt wird, so kann sie doch nur als Fürbitterin auftreten, und nur darin, dass sie wie Christus in der Liebe Gottes steht, liegt für den Sünder die Gewähr, dass er von Gott Vergebung empfängt; dieselbe kann ihm daher nicht durch einen Restitutionsact verbürgt sein.

Freilich darf man daraus nun nicht den weiteren Schluss ziehen, dass eine Wiederaufnahme von Sündern in die christliche Gemeinde nun überhaupt nicht möglich gewesen sei; sie war möglich, aber nur als eine Ausnahme; in der Regel fand die zweite Busse nicht in einer Reconciliation ihren Abschluss. Es hatten sich noch keine feste Normen gebildet, nach welchen dieselbe in allen Fällen verlaufen musste, sondern die an kein äusseres Gesetz gebundene Instanz des in der Gemeinde wirkenden Gottesgeistes war auf diesem Gebiet von grosser Bedeutung.[1]) Solange die Bussgesinnung als das eigentlich vor

1) Hierauf hat man auch die Worte Tert.s in pud. 1 zu beziehen, aus welchen man gewöhnlich zu folgern pflegt, dass Tert. als Montanist die

Gott Wertvolle galt, konnte die Wiederaufnahme in die Gemeinde, wenn darin wirklich eine Bürgschaft für die von Gott gewährte Vergebung liegen sollte, nur auf eine besondere Gottesoffenbarung hin erfolgen; denn nur Gott kann über die Aufrichtigkeit der Bussgesinnung entscheiden.[1]) Dass solche Offenbarungen wirklich zu Zeiten einen weitreichenden Einfluss ausübten, beweist der Hirt des Hermas, das prophetische Buch, in welchem eine allgemeine Amnestie verkündigt wird. Dieselbe erstreckt sich vorwiegend auf Unzuchtsünden, die als besonders schwer ja immer gegolten haben, und deshalb erhält die Offenbarung hier wohl die feierliche Einkleidung, die ihr grösseren Nachdruck geben soll. Leichtere Sünden werden

---

Wiederaufnahme Gefallener nicht habe dulden wollen, mit der er in de paen. ganz einverstanden gewesen sei. Er schreibt: erit igitur et hic adversus psychicos titulus adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis obiectent. Nunquam societatis repudium delicti praeiudicium. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur. Hier gesteht er ein, dass sich eine Wandlung in seinen Anschauungen vollzogen habe; aber es lässt sich nicht daraus entnehmen, dass er früher dem Bischof das Recht zugestanden habe, schwere Sünder wiederaufzunehmen; früher hatte er nichts dagegen, wenn ein Prophet einem Unzüchtigen nach öffentlicher Busse Vergebung gewährte; jetzt weiss er, dass ein solcher Prophet ein Pseudoprophet ist; denn ein Ausspruch des Parakleten lautet: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. c. 21 (p. 269, 24). Ebenso darf man aus de idol. 24 (viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus — — in ecclesia erit; certe idololatres in arcae typo non habetur) nicht folgern, dass er nur den Götzendiener dauernd ausgeschlossen wissen wollte, gegen die Wiederaufnahme von Ehebrechern und Mördern aber nichts einzuwenden gehabt habe. Denn in dieser Schrift will er nur das Gewissen der Gemeinde schärfen für die leichteren Formen der Idololatrie, welche man nicht als solche zu behandeln pflegte (s. de idol. 2. 3); die eigentlichen schweren Sünden stehen ganz ausserhalb der Discussion.

1) Orig. de oratione c. 28 spricht dies deutlich aus: *ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἀπὸ τῶν καρπῶν γινώσκεσθαι δυνάμενος, ὡς χωρήσας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικὸς τῷ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἄγεσθαι τρόπον υἱοῦ θεοῦ ἐφ' ἕκαστον τῶν κατὰ λόγον πρακτέων ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεὸς καὶ κρατεῖ τὰ ἀνιατὰ τῶν ἁμαρτημάτων· ὑπηρετῶν ὥσπερ οἱ προφῆται ἐν τῷ λέγειν οὐ τὰ ἴδια ἀλλὰ τὰ τοῦ θείου βουλήματος τῷ θεῷ οὕτω καὶ αὐτὸς τῷ μόνῳ ἐξουσίαν ἔχοντι ἀφιέναι θεῷ.* Doch ist dies keine authentische Interpretation der im Occident herrschenden Anschauungen.

auf einfache Geistesworte hin, die ein Prophet in der Gemeinde sprach, Vergebung gefunden haben; vielleicht ist bei solchen Sündern die Wiederaufnahme ziemlich regelmässig erfolgt; wenigstens findet sich in 1 Tim. 5_{22} [1]) ein Anhaltspunkt für diese Annahme. Der Verfasser der Pastoralbriefe resp. der vorliegenden Stelle warnt den Adressaten, den man sich zweifellos als einen Apostel oder Propheten, also als einen Geistesträger zu denken hat, jemandem leichtsinnig die Hände aufzulegen, damit er sich nicht fremder Sünden teilhaftig mache. Die Handauflegung ist darnach jedenfalls als das Zeichen der Sündenvergebung, der Wiederaufnahme in die Gemeinde zu verstehen [2]); daraus, dass der Briefschreiber vor zu rascher Handauflegung warnt, ist zu schliessen, dass ein Prophet oft in die Lage kam, Sündenvergebungen auszusprechen. Zu den Geistesträgern, welche die Absolution verkündigen konnten, gehörten nun auch die Märtyrer [3]) d. h. solche Christen, welche unter

1) *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει, μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις.*

2) An dieser Deutung der fraglichen Stelle glaube ich gegen Weiss Handb. üb. d. Briefe Pauli an Tim. u. Tit. 5. Aufl. 1886 S. 217) und von Soden (Hand-Comm. z. N. T. III S. 244) mit Holtzmann (Die Pastoralbriefe S. 356) festhalten zu müssen.

3) Preuschen macht hierauf nachdrücklich aufmerksam, und nach den von ihm citierten Stellen ist die Vorstellung, dass der Bischof auf ihre Fürbitte die Sünden vergeben habe, nicht haltbar, vergl. Eus. H. E. V, 2: *τότε δὲ πᾶσι μὲν ἀπελογοῦντο, κατηγόρουν δὲ οὐδενὸς, ἦνον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα κτλ.* Tert. ad mart. 1: Nec illi (diabolo scil.) tam bene sit in suo regno, ut vos committat, sed inveniat munitos et concordia armatos, quia pax vestra bellum est illi; quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Auch dass der Grund dieser Machtbefugnis in der Ausrüstung mit dem heil. Geist gesehen wurde, lässt sich meines Erachtens nicht bezweifeln, wenn man sieht, wie oft gerade dies erwähnt ist: Eus. H. E. V, 1: *Ζαχαρίας — ζέων ἐν πνεύματι* (§ 9), *ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ* (§ 10), *ὑπὸ δὲ προθυμίας πνεύματος ἀναρρωννύμενος διὰ τὴν ἐγκειμένην τῆς μαρτυρίας ἐπιθυμίαν* (§ 29), *ἐκείνους μὲν γὰρ ἐπεκούφιζεν — — — τὸ πνεῦμα τὸ πατρικόν* (§ 34). Tert. ad mart. 1: Inprimis ergo, benedicti, nolite contristare spiritum sanctum, qui vobiscum introiit in carcerem. 3: Iesus Christus, qui vos spiritu unxit et ad hoc scamma produxit. Denjenigen, welche sich dem Martyrium unterzogen, verlieh also der Herr nach der Anschauung jener Zeit seinen Geist und kraft desselben hatten sie die Binde- und Lösegewalt. Diese Anschauung geht wohl auf Mt. 10_{20} zurück, vergl. auch Müller, Kirchengeschichte I S. 115.

Verfolgungen und Martern ihren Glauben freudig bekannt hatten; sie hatten nicht nur das Recht der Fürbitte für die Sünder, sondern konnten wirklich die Lösegewalt ausüben. Die Busspraxis jener Zeit war also nicht durch juristische Normen geregelt, sondern sie empfing ihre Gesetze durch die lebendige Wirkung des Gottesgeistes in den besonders begnadeten Gliedern der Gemeinde. Dadurch kam es, dass dieselbe, obgleich im Princip keine Sünde von der Gemeinde vergeben werden konnte, doch nicht als hart und drückend empfunden wurde. Anders musste es werden, als die Prophetie, durch den Montanismus discreditiert und durch die sich fixierenden apostolischen Normen der Glaubensregel und der Schriftensammlung eingeengt, nach und nach erlosch und das Ansehen der Märtyrer bei dem immer häufiger und leichter werdenden Martyrium stetig sank. Damit schwand für den Sünder immer mehr die Aussicht, dass seine Busse ihn wieder in die Gemeinde zurückführen könne; auch leichtere Sünden hatten einen dauernden Ausschluss zur Folge, und so kam es, dass zur Zeit, wo Tert. de paen. schrieb, nur wenige sich entschlossen, sich der Demütigung in der exomologesis zu unterziehen. Wenn Tert. die Sünder daher so eindringlich ermahnt, dieselbe nicht zu unterlassen, so verfolgt er damit den Zweck, auch die Gefallenen dem erziehenden Einfluss der Kirche zu erhalten und sie vor einem völligen Rückfall in das heidnische Leben zu schützen. Dahin musste die Busspraxis, wie sie etwa um 200 herrschend war, notwendig führen und in dieser Notlage scheint sich eine Entwicklung angebahnt zu haben, deren Resultat sich aus de pudicitia feststellen lässt.

Hier werden die Sünden nach ihrem Gewicht in zwei Classen geteilt, in remissibilia und irremissibilia, und zwar gründet Tert. diese Unterscheidung auf 1 Joh. 5_{16}. Aber diese Unterscheidung ist noch mit grosser Unsicherheit behaftet und keineswegs zu der festen Klarheit einer dogmatischen Theorie durchgebildet. In cap. 2 führt Tert. aus, dass von den beiden Classen die eine der castigatio, die andere der damnatio unterworfen sei; denn jedes Vergehen müsse entweder durch Verzeihung oder durch Strafe gesühnt werden; damit Verzeihung erfolgen könne, werde die castigatio über den Sünder verhängt, in der damnatio sei die Strafe über ihn ausge-

sprochen[1]). Es ist kaum zweifelhaft, dass man unter castigatio hier den Bussact zu verstehen hat, welchem vielleicht noch eine längere Probezeit folgte, ehe die Vergebung durch völlige Restitution als Glied der Gemeinde gewährt werden konnte. Es giebt also hiernach 1. Sünden, welche nach geleisteter Busse vergeben werden konnten; 2. Sünden, welche dauernd von der christlichen Gemeinde ausschlossen. Zu der zweiten Klasse gehören allein Götzendienst, Ehebruch, Mord[2]), zu der ersten demnach alle übrigen Sünden.

Dem gegenüber tritt cap. 19 eine andere Anschauung zu Tage. Auch hier knüpft die Unterscheidung sich an 1 Joh. 5_{16}; aber als die Sünden, welche vergeben werden können, werden die im täglichen Leben vorkommenden Fehltritte genannt: unbillig zürnen, über Sonnenuntergang im Zorn verharren,

1) Causas paenitentiae delicta condicimus. Haec dividimus in duas exitus. Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia. Secundum quod nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia dispungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione. Reiff p. 223, 29.

2) Auch in dem Fragment des auf Hippolyt zurückgeführten Proverbienkommentars (Migne tom. X S. 621) werden diese drei als die eigentlichen Todsünden bezeichnet: *τρεῖς θυγατέρες ἦσαν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀγαπώμεναι ἀγαπήσει, ἡ πορνεία, ὁ φόνος, καὶ εἰδωλολατρεία· αἱ τρεῖς οὐκ ἐνεπίπλησαν αὐτήν. οὐ γὰρ ἐμπίπλαται. διὰ τούτων τῶν πράξεων νεκροῦσα ἡ ἁμαρτία τὸν ἄνθρωπον μηδέποτε ἠλλοιωμένη, ἀλλὰ πάντοτε ἐπαίξουσα.* Hippolyt folgt hier der kirchlichen Tradition; das ergiebt sich daraus, dass er nicht zu begründen vermag, weshalb gerade diese drei Sünden und nur sie den Menschen für immer ins Verderben stürzen. Denn im folgenden sagt er: *ὥσπερ γὰρ ἓν μὲν ἔστι τὸ σῶμα, μέλη δὲ πολλὰ ἔχει, οὕτω καὶ ἡ ἁμαρτία μία οὖσα, πολλὰς καὶ ποικίλας ἐπιθυμίας ἐν ἑαυτῇ ἔχει, δι' ὧν ἐπίβουλος τῶν ἀνθρώπων γίνεται.* Durch alle diese Begierden wird der Mensch unrettbar ins Verderben verstrickt: *ὡς τάρταρος δὲ, ἀεὶ ἐν λυγρώδει καὶ ζοφώδει τόπῳ ὑπάρχων, οὐ καταλαμβάνεται ὑπὸ ἀκτῖνος φωτὸς, οὕτως δὲ πᾶς ὁ ἐν παντὶ πάθει σαρκὸς τῇ ἁμαρτίᾳ δουλεύων.* Jede Sünde scheidet den Menschen von der Gemeinde Christi; denn: *ὃν γὰρ τρόπον ὄφις ἐπὶ πέτρας ἰχνοποιῆσαι οὐ δύναται, οὕτως οὐδὲ ὁ διάβολος ἐπὶ σῶμα Χριστοῦ ἁμαρτίαν ἠδυνήθη εὑρεῖν.* Unter „*σῶμα Χριστοῦ*" wird man wohl die Kirche verstehen müssen, zumal auch in den folgenden Sätzen von derselben die Rede ist; doch ist diese Beziehung wegen des *ἠδυνήθη* nicht ganz sicher. Jedenfalls ist es nicht eine Folge seines Systems, wenn er sagt, dass die Sünde den Menschen *διὰ τούτων τῶν πράξεων* d h. Ehebruch, Mord und Götzendienst töte, sondern vielmehr eine Concession an die bestehende kirchliche Praxis.

jemanden schlagen, leichthin fluchen, unbesonnen schwören, ein gegebenes Wort nicht halten, aus Scham oder Not lügen, alles Vergehen, von denen auch der Gerechte nicht frei bleiben kann, die aber auf die Fürbitte Christi stets Vergebung finden — natürlich ohne öffentliche Busse. Als delicta, quae veniam non capiant, werden dagegen aufgezählt: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio, si qua alia violatio templi dei. Darnach scheint es eine Classe von Sünden, die nach vorhergegangener öffentlicher Busse vergeben werden können, nicht zu geben. Die hier als Todsünden aufgezählten Delicte nennt Tert. auch adv. Marc. IV. 9 als delicta capitalia mit einer Modification (falsum testimonium für negatio): idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Es sind dieselben Sünden wie Mt. 15_{19}: *φόνοι, μοιχείαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι*; nur dass noch die *εἰδωλολατρεία* hinzukommt; von diesen Sünden sagt Christus: *ταῦτά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον* d. h. sie machen ihn gemein, stellen ihn der Welt gleich und schliessen ihn damit aus der christlichen Gemeinde aus. Ähnliche Sünden nennt Paulus 1 Cor. 5_{12}: *πόρνος, πλεονέκτης* (s. *κλοπή*), *εἰδωλολάτρης, λοίδορος* (s. *βλασφημία*), *μέθυσος, ἅρπαξ* (s. *φόνος*) und befiehlt *τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν*, also jeden derartigen Sünder von der Gemeinde auszuschliessen. Es ist möglich, dass die von Tert. vertretenen Anschauungen betr. der Sünden auf derartige Stellen zurückgehen. Das Charakteristische dieser Todsünden ist, dass sie gegen Gott oder gegen seinen Tempel d. h. gegen die christliche Gemeinde begangen werden; deshalb können sie nur von Gott selbst vergeben werden[1]).

Es ist ein ebenso zweckloses wie vergebliches Bemühen, die beiden verschiedenen Classificationen der Sünden mit einander in Einklang zu setzen; denn beide sind unter verschiedenen Gesichtspunkten entworfen. In cap. 2 wird die Praxis, dass einige Sünden von der Kirche auf Grund geleisteter Busse vergeben werden, andere dauernden Ausschluss aus der Gemeinde nach sich ziehen, durch das johanneische Wort als schriftgemäss bewiesen. In cap. 19 will Tert. den scheinbaren Widerspruch

1) s. c. 21.: quis enim dimittit delicta, ni solus deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius.

zwischen 1 Joh. 1_8 und 3_9 aufheben und greift deshalb die 1 Joh. 5_{16} angedeutete Unterscheidung der Sünden in Todsünden und vergebbare Sünden auf. Die letztere ist daher für die Praxis, wenigstens wie sie zu der Zeit des Erscheinens von Kallists Erlass herrschte, ohne Bedeutung, da sich die Kirchenzucht jener Zeit nicht mit den Sünden des täglichen Lebens befasste.

Nach der Anschauung, die in de pud. als die herrschende vorausgesetzt wird, gab es 3 Arten von Sünden[1]):

1. die Fehltritte des täglichen Lebens, welche für die Busspraxis indifferent sind;

2. die Vergehen, für welche der Sünder nach öffentlicher Kirchenbusse Vergebung empfangen kann;

3. die Todsünden, welche dauernd von der Gemeinde ausschliessen: Götzendienst, Ehebruch, Mord[2]).

---

1) Die von Preuschen gegebene Einteilung: 1. Sünden gegen den Bruder; 2. leichte Sünden gegen Gott; 3. schwere Sünden gegen Gott, vermag ich mir nicht anzueignen, da m. E. Tert. c. 2. 21 Sünden gegen den Bruder von Sünden gegen Gott nur unterscheidet, weil er die richtige Anwendung des „dimitte et dimittetur tibi" feststellen will; die Sünden gegen den Bruder bilden sonst keine selbstständige Classe, denn sie sind zugleich auch Sünden gegen Gott, seien es nun leichtere oder schwerere, so wird unter den leichteren jem. zürnen und jem. schlagen, unter den schwereren homicidium und fraus genannt. Unrichtig ist daher Pr.s Bemerkung, „dass die Vergebung der Sünden gegen den Bruder durch diesen selbst eine vollkommene ist, also nicht mehr einer Bestätigung durch Gott, resp. durch die Organe der Geistesgemeinde bedarf." (S. 24 Anm. 1.)

2) Wie sich diese Dreizahl festgestellt hat, entzieht sich unserer Kenntnis; nach den von Preuschen mitgeteilten talmudischen Stellen (s. a. a. O. S. 34. 35) ist es sehr wahrscheinlich, dass hier der jüdische Gebrauch von Einfluss auf den christlichen geworden ist, indem sich dadurch schon seit früher Zeit in diesen drei Vergehen als den schwersten Formen der Sünden gegen Gott, gegen die Heiligkeit des eignen Leibes, gegen den Nächsten für das christliche Bewusstsein der ganze widergöttliche Charakter der Sünde darstellte. Tert., der diese unveränderlich feststehende Dreizahl als Basis für seine Angriffe gegen Kallist gebraucht, führt sie auf den Beschluss des Apostelconcils zurück: novissimi testamenti semper indemutabilis status est, et utique recitatio decreti consiliumque illud cum saeculo desinet. satis denegavit veniam eorum, quorum custodiam elegit, vindicabit quae non perinde concessit. hinc est, quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. c. 12 (p. 242, 23). Doch ist das Verhältnis vielmehr so, dass dies Decret nachträglich herangezogen wird, um die

Die zweite Gruppe, deren Umfang zu bestimmen von einiger Wichtigkeit ist, ist nun weder von der ersten noch von der dritten Gruppe durch eine scharfe Grenze geschieden. Man darf zunächst mit ziemlicher Sicherheit diejenigen Sünden in dieselbe einrechnen, welche Tert. weder zur ersten (c. 19) noch zur dritten (c. 25) Classe zählt: blasphemia, fraus, falsum testimonium; aber alle drei sind nur Steigerungen von Sünden, die Tert. unter den Fehltritten des täglichen Lebens nennt. Wer kann die Grenze sicher ziehen, welche das „leichtsinnige Fluchen" von der Blasphemie, den „Bruch eines auf Vertrauen gegründeten Vertrages" vom Betrug, den „unbesonnenen Schwur" und die „Notlüge" vom falschen Zeugnis scheidet? Dass somit eine feste Norm, nach welcher die Sünden der ersten Classe sicher von denen der zweiten zu unterscheiden wären, nicht aufgestellt werden kann, leuchtet ein; ebenso ist aber auch die dritte Classe der zweiten gegenüber nur scheinbar in ihrem Umfang sicher bestimmt. Nicht nur weil jede Blasphemie sich zur negatio steigern kann und sich auch hierfür kein absolut sicherer Massstab geben lässt, sondern auch weil die Begriffe idololatria, moechia et fornicatio, homicidium durchaus schwankend sind. Wie verschieden die idololatria ihrem Inhalt nach bestimmt werden konnte und wirklich bestimmt wurde, geht schon aus einer von Tert.s Erstlingsschriften de idolol. hervor; eine Anzahl von Sünden, welche Tert. entschieden als Götzendienst betrachtet wissen will, wird von andern Christen keineswegs in den Umfang dieses Begriffes eingeschlossen; im Gegenteil

---

bestehende kirchliche Praxis zu decken. — Übrigens wenn auch früher mehr Sünden als unvergebbar galten, so scheint doch nur über vier Übereinstimmung geherrscht zu haben; adv. Marc. IV 9 und de pud. 19 werden sieben Sünden als Capital- d. h. unvergebbare Sünden genannt, de idol. 1 tritt zu den 3 bekannten aber nur noch fraus als vierte: Quodsi tam fraus quam stuprum atque adulterium mortem afferunt, iam in his aeque idololatria de homicidii reatu non liberatur. Post talia crimina, tam exitiosa, tam devoratoria salutis — — —. Müller, Kirchengesch. I S. 116 ist nicht abgeneigt, den Grund für die Einschränkung der unvergebbaren Sünden in der falschen Auslegung des Aposteldecretes zu suchen, und nimmt an, dass die Kanonisierung der kurz vorher auftauchenden Apostelgeschichte diese Bestimmung als Frucht hervorgebracht habe. Aber wie stimmt dazu, dass Hipp. a. a. O. (s. S. 44 Anm. 2) von dem Aposteldecret zur Feststellung der Dreizahl keinen Gebrauch macht?

werden die Grenzen desselben ziemlich eng gezogen. Die Anschauungen über die Idololatrie sind nun in der Zeit, welche de pud. von de idol. trennt, nicht strenger, sondern laxer geworden; selbst Tert., der früher jede Berührung mit heidnischem Cult als Götzendienst gebrandmarkt hatte und für immer aus der Gemeinde ausscheiden wollte, hat sich trotz seines Übertritts zum Montanismus zu Concessionen an die mildere kirchliche Praxis verstehen müssen. Teilnahme an den heidnischen Vergnügungen im Circus, Amphitheater, Schauspiel oder am Spiel, weltlichen Gastmählern, auch die Beteiligung am Götzendienst dadurch, dass man dazu irgendwie einen Beitrag durch seine Kunst geliefert hat, fasst er nicht als eigentliche Idololatrie auf; sogar wenn jemand durch ein doppelsinniges Wort zum Verleugner oder Lästerer geworden ist, will er darin nicht eine die kirchliche Gemeinschaft dauernd aufhebende Todsünde sehen[1]). Vielmehr soll bei allen diesen Sündern nach dem Grundsatz verfahren werden: sie müssen aufgesucht und zurückgerufen werden; was der kirchlichen Gemeinschaft wiedergewonnen werden kann, ist nur verloren, wenn es draussen bleibt. Also alle diese leichteren Formen der Idololatrie werden als vergebbare Sünden angesehen, auch hier ist mithin die Grenze zwischen leichtem und schwerem Götzendienst kaum zu ziehen, die dritte Classe von der zweiten nicht scharf zu scheiden. Da das heidnische Leben, welches die Christen umgab, sie auf Schritt und Tritt mit dem Cult der Götter in Berührung brachte, so waren sie so vielfachen und starken Versuchungen ausgesetzt, dass man ein Unterliegen unter dieselben nicht als allzu schwere Sünde ansehen durfte und mithin Grund hatte, den Begriff der unvergebbaren Idololatrie nicht zu eng zu fassen. Eher liess sich schon die Sünde des homicidium fest bestimmen, da sie nicht in so viel verschiedenen Gestalten auftreten konnte; es war eigentlich nur zu unterscheiden zwischen qualificiertem Mord

1) Perit igitur et fidelis elapsus in spectaculum quadrigarii furoris et gladiatorii cruoris et scenicae foeditatis et xysticae vanitatis, [aut si] in lusus, in convivia saecularis sollemnitatis, in officium, in ministerium alienae idololatriae aliquas artes adhibuit aut incuriosius in verbum ancipitis negationis aut blasphemiae impegit. ob tale aliquid extra gregem datus est vel et ipse forte ira tumore aemulatione, quod denique saepe fit, dedignatione castigationis abrupit. debet requiri atque revocari; quod potest recuperari non perit nisi foris perseveravit. c. 7 (p. 232, 21).

und unvorsätzlicher Tötung; ob beide in der Busspraxis gleich behandelt sind, kann man nicht mit Sicherheit feststellen, wenigstens nicht für die fragliche Zeit und für die römische Kirche. Die Beschlüsse von Elvira kennen zwar auch verschiedene Abstufungen des homicidium[1]; aber dieselben stellen uns die Busspraxis auf einer Stufe dar, auf welche sie erst durch den Erlass Kallists trat; sie können also hier nicht als Quelle dienen. Möglich bleibt freilich immerhin, dass man auch schon zur Abfassungszeit von de pud. zwischen verschiedenen Arten des homicidium zu unterscheiden pflegte, dass also auch dieser Begriff schwankend war. Am wenigsten waren vielleicht die Begriffe moechia und fornicatio mit solchen Unklarheiten behaftet; freilich die ohne Bekanntmachung bei der Gemeinde geschlossenen Ehen als Unzucht zu behandeln, war eine montanistische Rigorosität, die sicher nicht die grosskirchliche Praxis beherrschte; aber die christliche Gemeinde, die ihren Ruhm darin fand, mitten in einer von Unkeuschheit zerfressenen Welt, dazustehen als die unbefleckte Braut Christi, wachte eifersüchtig über diesen Ruhm, und wie Keuschheit als die höchste Tugend galt, so wurde Unkeuschheit als schwerste Sünde betrachtet; alles, was daher unter den Titel moechia und fornicatio fiel, hatte nicht auf Nachsicht bei der Gemeinde zu rechnen, und dem Unzüchtigen mildernde Umstände zuzugestehen, war man sicher nicht geneigt. Es ist auch schwer zu sagen, was als solche hätte gelten können; weder die Stärke der Versuchung konnte hier als Entschuldigung dienen, noch konnten Unzuchtsünden als der unbeabsichtigte Erfolg einer an sich milder zu beurteilenden Handlung gelten[2]. Da sich der Begriff von

1) Can. V: Si qua domina furore zeli a causa verberaverit ancillam, ita ut in tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit, voluntate an eam occiderit: si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora acta legitima paenitentia, ad communionem placuit admitti. Quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem (Mansi II p. 6).

2) Hierfür darf man sich auf Cyprian berufen, der ep. 55 c. 26 (Hartel I 644) den Gedanken Tert.s aus de pud. 22 p. 273, 5 ff., dass der Verleugnende invitus, der Ehebrecher voluntarius sündige, ausführend schreibt: quando multo et gravior et peior sit moechi quam libellatici causa, cum hic necessitate ille voluntate peccaverit, hic existimans sibi satis esse quod non

moechia und fornicatio auch als jeder geschlechtliche Verkehr, welcher nicht durch eine factisch bestehende Ehe legitimiert ist, ziemlich bestimmt definieren lässt, so ist anzunehmen, dass sich auf diesem Punkt die festesten Normen für die Busspraxis ausgebildet haben.

Das Resultat dieser Erörterung lässt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Die Sünden der zweiten Classe, welche nach öffentlicher Busse vergeben werden können, sind solche, welche gegen Gott begangen sind oder eine violatio templi dei einschliessen, d. h. welche, indem sie öffentliches Ärgernis erregen, das christliche Gemeinschaftsleben stören.

2. Es gehören dazu einmal die Fehltritte des täglichen Lebens, wenn sie sich bis zum öffentlichen Ärgernis steigern, sodann aber auch die Todsünden der Idololatrie und vielleicht auch des homicidium, wenn sie in einer besonders leichten Form auftreten.

3. Es lässt sich keine feste Norm aufstellen, nach welcher die Sünden der zweiten Classe sowohl von denen der ersten wie von denen der dritten sicher zu scheiden wären; sondern ein Urteil darüber kann nur immer für den einzelnen concreten Fall unter Berücksichtigung aller begleitenden Umstände gefällt werden.

4. Die Sünden der moechia und fornicatio, zu welchen aber factisch bestehende, doch bei der Kirche nicht angemeldete Ehen nicht gerechnet werden, gehören immer in die dritte Classe.

Es ist versucht worden, den Kreis der vergebbaren Sünden möglichst genau festzulegen, da damit zugleich die Machtbefugnis des Bischofs bestimmt ist; denn dieser hatte als Vertreter der Gemeinde das Recht, die Vergebung für öffentlich gebüsste Sünden auszusprechen[1]). Damit übte er eine Function aus, die zur Abfassungszeit von de paenitentia ausschliesslich

sacrificarit errore deceptus sit, ille matrimonii expugnator alieni vel lupanar ingressus ad cloacam et caenosam voraginem vulgi sanctificatum corpus et Dei templum detestabili conluvione violaverit.

1) Quod si clementia dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et paenitentia ad se clementiam invitat, salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et irremissibilibus a deo solo c. 18 (p. 261, 23).

den Geistesträgern d. h. Propheten und Märtyrern zustand. Diese bischöfliche Machtbefugnis bildet nun die Grundlage, von der aus Kallist es unternehmen konnte, durch seine Verfügung auf die Busspraxis einzuwirken; ihrem wesentlichen Inhalt nach ist sie durch die auf Grund der obigen Erörterung aufgestellten Sätze bestimmt; es bedarf aber noch einer Untersuchung über die Art der öffentlichen Busse und über die Stellung der Märtyrer in der Busspraxis, um ein möglichst vollkommenes Verständniss der bischöflichen Lösegewalt zu erreichen.

Nach dem aus de paen. von der Busspraxis gewonnenen Bilde musste sich die Busse in dem Act der exomologesis vollenden; eine Wiederaufnahme der Gefallenen in die Gemeinde erfolgte in der Regel nicht; trotzdem darf man nicht annehmen, dass sie nun völlig von der Gemeinde geschieden waren; sie werden am Gemeindegottesdienst wenigstens soweit teilgenommen haben als dies auch Ungetauften gestattet war, vielleicht durch ihre Kleidung und ihren Platz als Büsser gekennzeichnet. Nun ist es fraglich, ob die Wiederaufnahme in die Gemeinde, welche in etwas späterer Zeit der Bischof gewissen Sündern gewähren konnte, gleich nach dem Act der exomologesis erfolgte, oder ob die spätere Sitte, wonach die Büsser erst noch eine bestimmte Zeit ausserhalb der Gemeinde bleiben mussten, in jene Zeit zurückreicht und ob der Bischof das Recht hatte, die Dauer dieser Probezeit festzusetzen. Das letztere ist das wahrscheinlichere; denn die ev. Wiederaufnahme durch Geistesträger erfolgte auch nicht unmittelbar nach der exomologesis, sondern erst wenn dem Propheten eine diesbezügliche Offenbarung zu teil wurde; die subjective Vorbedingung zum Empfang einer solchen war aber jedenfalls die Erfahrung des Propheten von der untadelhaften Führung des Sünders in seiner Busszeit. Dieses wird auch die Voraussetzung gewesen sein, unter welcher der Bischof den Sünder wieder aufnahm. Wenn aber die Festsetzung der Probezeit von dem Bischof abhing, so musste dadurch die Vorstellung von seiner Machtbefugnis bei der Gemeinde bedeutend gesteigert werden. — Das Verhältnis, in welchem die schweren Sünder zu der Gemeinde standen, bestimmt sich auch schon durch die auf Grund von de paen. dargestellte Praxis. Wie in der früheren Zeit alle Sünder nach

der exomologesis ausserhalb der Gemeinde blieben und nur als büssende mit ihr in Zusammenhang standen, so nahmen in der Zeit, wo de pud. verfasst wurde, nur diejenigen, welche Totschlag, Ehebruch, Götzendienst begangen hatten, diese Stellung ein. Dies bezeugt Tert. aber auch ausdrücklich sowohl von der Grosskirche[1]) als auch von der montanistischen Gemeinde[2]). Jene schweren Sünder waren also der erziehlichen Einwirkung der Kirche nicht völlig entzogen, und es war der Gemeinde möglich, aus der Art, wie sie sich in ihrer Büsserstellung hielten, einen Schluss auf die Aufrichtigkeit ihrer Bussgesinnung zu ziehen.

Es ist oben auf die Thatsache hingewiesen, dass die Märtyrer das Recht der Sündenvergebung in einzelnen Fällen ausgeübt haben; dass sie dasselbe verloren hätten, als die Absolutionsgewalt für gewisse Fälle an den Bischof überging, ist nicht anzunehmen; vielmehr da wir Cyprian noch im Kampf gegen ihre Anmassungen sehen, so müssen wir schliessen, dass sich die Märtyrer in ihrer Stellung als Absolution spendende Geistesträger auch bei fortschreitender Entwicklung der Kirche behauptet haben. Nur werden die Bischöfe mit aller Energie darauf hingewirkt haben, dass die ihnen zustehenden Fälle nicht von den Märtyrern entschieden wurden, sondern ihre Absolutionsgewalt auf die schwereren Sünden beschränkt blieb; dann standen sie so stark unter dem Druck der öffentlichen Meinung und der geltenden Sittlichkeitsgrundsätze, dass ein excessiver Gebrauch ihres Rechtes abgeschnitten war. In dieser Stellung der Märtyrer lag ein starkes Hindernis für die weitere Ausbreitung der bischöflichen Absolutionsgewalt; denn mochte auch immerhin dadurch, dass die als unvergebbar geltenden Sünden hin und wieder von Märtyrern vergeben wurden, das Gefühl für die absolute Unerlässlichkeit dieser Delicte in der Gemeinde abgestumpft sein, so konnte der Bischof doch auf den heftigsten

1) Pariter de paenitentiae officio sedent in sacco et cinere inhorrescunt, eodem fletu ingemiscunt, eisdem precibus ambiunt, eisdem genibus exorant, eandem invocant matrem, Quid agis, mollissima et humanissima disciplina? — — Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis? c. 5 (p. 227, 22).

2) Adsistit enim pro foribus eius (ecclesiae scil.) et de notae suae exemplo ceteros admonet et lacrimas fratrum sibi quoque advocat et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet quam communicationem c. 3 (p. 225, 6).

Widerstand von seiten der Märtyrer rechnen, wenn er seine Gewalt auf das von ihnen beherrschte Gebiet auszudehnen versuchte.

Sind diese Darlegungen im wesentlichen zutreffend, so ergeben sich daraus als die geschichtlichen Voraussetzungen, unter welchen die Möglichkeit der Verfügung Kallists zu begreifen ist, folgende Punkte:

1. Der Bischof hat das Recht, gewisse öffentliches Ärgernis erregende Sünden, zu welchen auch die leichten Formen der idololatria und vielleicht des homicidium gehören, nach öffentlich geleisteter Busse zu vergeben.

2. Er hat im einzelnen Fall zu entscheiden[1]), welche Sünden öffentlich gebüsst werden müssen und welchen Vergebung gewährt werden darf; vielleicht hat er auch die Dauer der Probezeit für die Büsser festzusetzen. Er kann also eine Gewalt ausüben, welche sich nicht durch feste äussere Normen regeln lässt.

3. Die Götzendiener, Ehebrecher und Totschläger bleiben in demselben Zusammenhang mit der Gemeinde wie diejenigen, welche um leichterer Sünden willen zeitweilig eine Büsserstellung einnehmen; sie stehen also unter ihrem erziehlichen Einfluss, und es ist ihr auch ein Urteil über die Wirkung der Busszeit auf die Pönitenten möglich.

Die Erörterungen zeigen aber auch die Grenzsteine, welche Kallist durch seinen Erlass zu verschieben bemüht war; sie lassen sich durch folgende Sätze bezeichnen:

1. Alle Formen der moechia und fornicatio sind schlechthin von der kirchlichen Vergebung ausgeschlossen.

---

1) Tert. berichtet zwar Apol. 39, dass die ganze Gemeinde Gericht über den Sünder hält: Nam et iudicatur magno cum pondere. ut apud certos de dei conspectu summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur; praesident probati quique seniores. Aber dass die Ausübung der Disciplinargewalt bald ein Vorrecht des Bischofs wurde, ist bei der Entwicklung des Episkopates im Abendland a priori wahrscheinlich und wird auch durch Origenes bezeugt. Comm. in Matth. tom. XVI c. 8, wo er von den Pflichten der ἄρχοντες τῆς ἐκκλησίας spricht: ἔστι δ' ὅτε χρὴ, κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνὴν, τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἐλέγχειν ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν· ἔστι δ' ὅτε δεῖ χρησάμενον τῇ ἐξουσίᾳ παραδοῦναί τινα „τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου" (s. Lommatzsch Tom. IV S. 26).

2. Der Bischof als solcher gilt nicht als Geistesträger; er ist daher in der Busspraxis gebunden an die durch das christliche Herkommen ausgeprägten Normen und nicht berechtigt, dieselben nach eigenem Ermessen umzugestalten.

3. In dem Bestreben, seine Absolutionsgewalt auf die eigentlichen Todsünden auszudehnen, musste er notwendig in Concurrenz mit den Märtyrern treten und deren Rechte verkürzen.

In drei wichtigen Punkten wurde also die kirchliche Busspraxis durch Kallists Erlass umgestaltet; derselbe musste daher lebhaften Widerspruch bei allen conservativ gesinnten Christen hervorrufen, wenn es dem Bischof nicht gelang, die Anstösse seiner Verfügung zu beseitigen. Dazu musste er ein Dreifaches leisten:

1. er musste auf Grund der Schrift nachweisen, dass Unzuchtsünden zu den vergebbaren zu rechnen seien;

2. er musste sein Recht, neue Grundsätze für die Sündenvergebung aufzustellen, unwidersprechlich beweisen;

3. er musste die zu erwartende Opposition der Märtyrer im Voraus zu entkräften suchen.

Es ist nun die Frage, ob und in wie weit Kallist diese Aufgabe gelöst hat und ob er diese Lösung in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Erlass gegeben hat.

3. Die Begründung der von Kallist in Anspruch genommenen bischöflichen Absolutionsgewalt.

In cap. 21 wendet sich Tert.s Polemik zweifellos an den auch in cap. 1 bekämpften Gegner, den römischen Bischof. Denn er wirft ihm vor, dass er, der durch seine Stellung nur die officia disciplinae besitze, sich widerrechtlich die potestas eiusmodi peccatorum (d. h. Unzuchtsünden) remittendorum angemasst habe.[1] Tert. weist nun in diesem Abschnitt nach, dass der Bischof die Absolutionsgewalt nicht besitze, indem

1) exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem, quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute cuius est indulgere? (p. 269, 16).

er darlegt, 1. dass der Bischof nur in der disciplina, nicht in der potestas Nachfolger der Apostel sei, dass die Sündenvergebung aber aus der letzteren hervorgehe; 2. dass der Bischof (als sacerdos) nicht der legitime Vertreter der Kirche sei, welche Sünden vergeben könne, sondern dass diese als die Gemeinschaft der spiritales durch einen spiritalis homo vertreten werde. Daraus ist deutlich: 1. Kallist hat die in Anspruch genommene Absolutionsgewalt aus der Praxis der Apostel abgeleitet. 2. Er hat den Satz aufgestellt, dass die Kirche Sünden vergeben könne und er der Vertreter derselben sei. In welcher Form das erstere geschehen ist, kann hier noch nicht erörtert werden. Was den zweiten Punkt angeht, so citiert Tert. als Grundsatz seines Gegners: Habet potestatem ecclesia delicta donandi d. h. die Kirche hat das Recht, reuige Sünder wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Wahrscheinlich hat Kallist diesen Gedanken auch in den mitgetheilten Worten ausgesprochen, da Tert. sein Citat durch inquis einführt. Als Vertreter der Kirche in diesem Punkt hat er sich dann durch Matth. 16_{18} zu legitimieren gesucht. Tert. hat uns auch, wie mir scheint, die Form erhalten, in der dies geschehen ist. Er schreibt[1]): „Über deine Ansicht stelle ich jetzt ein Verhör an, woher du dies Recht der Kirche dir anmasst. Wenn du, weil der Herr dem Petrus gesagt habe: ‚auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen,

1) De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel: quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam, — qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? Oehler, dem auch Reifferscheid und Preuschen folgen, setzt hinter propinquam ein Fragezeichen, sodass zu übersetzen wäre: „— woher du dieses Recht dir anmasst. Etwa weil der Herr zu Petrus spricht — — — — deshalb behauptest du, er habe auf dich — — — —? Wer bist du, dass du — — —? Dagegen ist aber zu sagen: 1. Si quia — — — idcirco praesumis ist ein regelrechter Condicionalsatz, welcher nur mit unerträglicher Härte als Fragesatz aufgefasst werden kann. 2. Der Satz: qualis es etc. wird durch diese Fassung ganz matt und eindruckslos. Dagegen wird bei der mitgeteilten Interpunktion der Satz Si — praesumis regelrecht als Condicionalsatz construiert, dessen Nachsatz dann des grösseren Nachdrucks halber in der entrüsteten Frage folgt: qualis es etc.

dir habe ich die Schlüssel des Himmelreichs gegeben' oder ‚alles, was du binden und lösen wirst auf der Erde, wird gebunden und gelöst sein im Himmel', — deshalb behauptest, er habe auch auf dich die Binde- und Lösegewalt übergeleitet, d. h. doch ‚auf jede dem Petrus verwandte Gemeinde', — ja, wer bist du denn, dass du verdrehst und veränderst die offenbare Absicht des Herrn, die doch auf die Person des Petrus dies überträgt?" Schon daraus, dass Tert. schreibt „quia reliquerit", also die indirecte Rede gebraucht, lässt sich entnehmen, dass er Worte Kallists referierend mitteilt. Deutlicher wird dies noch durch die Wendung: „ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam." Das id est in der indirecten Rede wäre gar nicht zu verstehen, wenn Tert. den Satz frei gebildet hätte. Man sieht auch gar nicht ein, wie er dazu gekommen sein sollte, das te mit id est etc. zu umschreiben, was nur eine Abschwächung seiner Polemik bedeutet. Er will seinem Gegner die Anmassung vorhalten, welche darin liegt, dass er aus der von Christus dem Petrus persönlich gegebenen Zusage eine Machtbefugnis für sein bischöfliches Amt ableitet; deshalb sagt er: „Weil der Herr dem Petrus jene Verheissung gegeben hat, deshalb behauptest du, er habe auf dich diese Vollmacht übertragen?" Er muss aber hinzufügen „id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam", weil dies durch die Form, wie Kallist Matth. 16_{18} auf sich bezogen hatte, gefordert war. Dieser hatte gesagt: „In Petrus hat der Herr die Lösegewalt auf jede dem Petrus verwandte Gemeinde übertragen"; darin lag: also die römische Gemeinde besitzt sie und damit habe ich sie. So erklärt sich der Satz Tert.s: „auf dich (denn darauf kommt der Ausdruck ad omnem ecclesiam Petri propinquam hinaus) soll der Herr diese Vollmacht übertragen haben?" — Also man darf annehmen, dass Tert. sich in dem Satze auf Worte Kallists bezieht; diese könnten dann etwa gelautet haben: quia dixit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel, quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, derivavit solvendi et alligandi potestatem ad omnem ecclesiam Petri propinquam.

Es fragt sich nun, wo Kallist diesen Satz ausgesprochen hat, ob er ein Teil der Verfügung gewesen oder ob er aus

einer andern unabhängig von derselben erschienenen Schrift des Bischofs entnommen ist. Ist das letztere der Fall, so muss diese Schrift in knapper, gedrängter Sprache verfasst gewesen sein. Denn Kallist spart sich den Beweis dafür, dass er die an Petrus gerichtete Zusage auf sich beziehen darf; er präsumiert einfach: weil Christus die Absolutionsgewalt an Petrus übertragen, deshalb ist sie im Besitz der von ihm gegründeten Gemeinden, deren Vertreter selbstverständlich die Bischöfe sind. In einem ausführlichen theologischen Tractat wäre ein Beweis dafür, dass der Episkopat die Gemeinde in der Ausübung der Absolutionsgewalt vertritt, kaum zu umgehen gewesen. Die kurze Wendung, mit welcher Kallist hier die Lösegewalt in Anspruch nimmt, hat am ersten in einem Schriftstück Platz, welches durch den kategorischen Ton einer obrigkeitlichen Kundgebung charakterisiert ist. In dem von Tert. als Edict citierten Satz: „Ego et moechiae — — — dimitto" wird nun durch die gesperrte Stellung des ego auf die Person des edicierenden Bischofs ein solcher Nachdruck gelegt, dass sich derselbe gegenüber den andern in eine Primatstellung zu setzen scheint, für die er sein Recht erst nachweisen musste. Diese Begründung sucht Kallist eben durch Mt. 16_{18} zu geben; er behauptet, dadurch sei die Absolutionsgewalt auf jede durch Petrus gegründete Gemeinde übergegangen; infolge dessen kann er als Vertreter der Gemeinde, deren Petrinischer Ursprung über jeden Zweifel erhaben, ja vielleicht allein noch mit dem Schein eines historischen Beweises zu decken war, auch gegen den bisherigen Brauch Unzüchtige von ihren Sünden lösen. Im Zusammenhang mit dieser Deduction verliert das ego das anstössige seiner gesperrten Stellung, was es bei völlig isolierter Stellung des Satzes hat, und andererseits ist es sehr erklärlich, dass Tert. diesen Satz aus dem Zusammenhang riss und ihn abrupt an die Spitze stellte, wo er bei jedem Leser ein ungünstiges Vorurteil erwecken musste für den römischen Bischof durch den anmassenden Ton, der dann in voller Schärfe, durch nichts gemildert, daraus hervorklingt. — Man darf deshalb vielleicht vermuten, dass die beiden Sätze in Verbindung gestanden haben, und man könnte versuchen, dieselbe durch eine leichte Änderung wiederherzustellen, wenn man schreibt: quia dicens Petro dominus — — — — derivavit solvendi et alligandi pote-

statem ad omnem ecclesiam Petri propinquam, ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.

Hiernach wäre anzunehmen, dass auch der früher citierte Satz: Habet potestatem ecclesia delicta donandi in dem Erlass gestanden hat, und dann würde er die Grundlage für die andere Argumentation gebildet haben. Kallist stellt zunächst fest, dass die Kirche als Ganzes das Recht der Sündenvergebung besitzt, und weist dann mittelst der folgenden Deduction nach, dass er als Bischof der römischen Gemeinde in diesem Fall als Vertreter der Kirche zu fungieren hat.

4. Die Stellung der Märtyrer in der Verfügung Kallists.

Wenn cap. 21 gegen Kallist gerichtet ist, so muss auch cap. 22 diesen Gegner im Auge haben. Gleich der erste Satz: „At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem" kann sich nur an ihn wenden, um ihm den weiteren Vorwurf zu machen, dass er die widerrechtlich angemasste Gewalt nun auch noch auf die Märtyrer übertrage. Mit dem Ausdruck „deine Märtyrer" will Tert. die Märtyrer der Grosskirche in einen verächtlichen Gegensatz zu denen setzen, welche bei den Montanisten diesen Ehrennamen erhielten; es sind nicht etwa nur die Märtyrer der römischen Gemeinde darunter zu verstehen; denn Kallist, an welchen Tert. wenige Sätze vorher die Frage richtete: quid nunc et ad ecclesiam et quidem ad tuam, psychice?, kann in diesem Zusammenhang nur als der Vertreter der Kirche der Psychiker im Gegensatz zu der montanistischen Gemeinde der spiritales gelten. Also auf alle Märtyrer seiner Kirche giesst Kallist nach dem Ausdruck Tert.s seine Absolutionsgewalt aus. Preuschen folgert daraus (S. 30 Anm. 2), dass er ihnen in der Ausübung des Löserechts eine selbständige Stellung neben dem Bischof angewiesen habe. Aber die bittere Ironie des Satzes verbietet, in demselben eine Nachricht über das zu suchen, was Kallist wirklich bestimmt hat; Tert. will daran nur das Widersinnige in dem Verfahren des Bischofs hervorkehren, der andern ein Gut überträgt, das er selbst gar nicht besitzt. Es ist nicht anzunehmen, dass Kallist die Absolutionsgewalt, die er mit dem stark betonten ego so energisch für sich als den Bischof in Anspruch nimmt, mit den Märtyrern zu teilen gesonnen gewesen sei, zumal da er damit die Möglich-

keit, die Bussdisciplin einheitlich und nachdrücklich zu handhaben, die er durch seinen Erlass schuf, wieder aufgehoben hätte. Über das, was Kallist wirklich bezüglich der Märtyrer bestimmt hat, lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Einen Anhaltspunkt für dieselben dürfte man vielleicht in dem Satze finden: Cum tamen moechis et fornicatoribus a martyre expostulas veniam, ipse confiteris eiusmodi crimina nonnisi proprio martyrio diluenda, qui praesumis alieno (p. 272, 22). Das bedeutet: damit dass Kallist von den Märtyrern Vergebung für die schweren Sünden verlangt, giebt er selbst zu, dass nur das Martyrium solche Delicte sühnen kann. Diese Consequenz kann ihm Tert. mit Recht nur zuschieben, wenn er die Verzeihung der Sünden durch einen Märtyrer als notwendige Vorbedingung für die Vergebung derselben durch den Bischof gefordert hat. Darnach hätte Kallist bestimmt: Ich vergebe die Sünden der Hurerei denen, die Busse gethan haben, unter der Bedingung, dass ein Märtyrer ihnen Verzeihung gewährt. Das Störende dieser dem Erlass angehängten Clausel wird jeder empfinden; aber wenn Kallist eine derartige Bestimmung rücksichtlich der Märtyrer getroffen hat, so muss dieselbe auch mit seiner Verfügung als eine wesentliche Modification derselben einschliessend verbunden gewesen sein. Jedenfalls kann man nicht dagegen einwenden, Kallist würde durch diese Festsetzung sich in eine solche Abhängigkeit von den Märtyrern bei Ausübung seiner Absolutionsgewalt gestellt haben, dass diese Bestimmung deshalb undenkbar sei. Denn für seine Person blieb er trotz derselben von den Märtyrern völlig unabhängig, da er selbst Märtyrer war.[1]) Das Zugeständnis, durch welches er ihnen scheinbar die Genugthuung gewährte, das Urteil des Bischofs ausschlaggebend zu bestimmen, hatte in Wahrheit nicht die geringste praktische Bedeutung. Kein Sünder wird mehr Vergebung bei einem Märtyrer gesucht haben, die erst noch der bischöflichen Bestätigung bedurfte, wenn Kallist die Vergebung, die er als Märtyrer erteilte, zugleich als Bischof bestätigen konnte. Er wird

1) Hipp. Phil. IX. 12. Vielleicht darf man eine Anspielung darauf in den Worten Tert.s sehen: Proinde qui illum (Christum scil.) aemularis donando delicta, si nil ipse deliquisti, plane patere pro me. Si vero peccator es, quomodo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit? p. 272, 6.

ganz richtig gerechnet haben, wenn er annahm, dass auf diese Weise die bezüglich der Märtyrer getroffene Bestimmung sehr bald in Vergessenheit geraten und dann das Recht, Unzuchtsünden zu vergeben, als ein Attribut des bischöflichen Amtes aufgefasst werden würde.

Aus der Polemik Tert.s ist zu schliessen, dass man dieses Absolutionsrecht der Märtyrer durch eine satisfactorische Bedeutung ihres Leidens zu begründen versucht hat; man scheint es in Parallele gestellt zu haben zu dem genugthuenden Leiden Christi.[1]) Es ist nicht sicher festzustellen, wie man diesen Gedanken ausgesprochen hat; bei Tert. kommen drei Wendungen vor, welche sich inhaltlich sehr nahe stehen, von denen eine jede aber auf einem andern Bilde ruht: 1. Der Märtyrer teilt dem Sünder von seinem durch sein Leiden bei Gott erworbenen Verdienst mit. 2. Er sühnt durch sein Leiden die fremde Schuld. 3. In dem Märtyrer ist Christus. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die erste und zweite Wendung in genauem Zusammenhang gestanden haben, indem die erstere dazu diente, die Art, wie der Märtyrer fremde Schuld durch sein Leiden sühnte, näher zu beschreiben. Hat der dritte Gedanke mit den ersten beiden in Verbindung gestanden, so ist er nur als der Grund zu denselben zu denken: der Märtyrer tilgt fremde Schuld, indem er von dem durch sein Leiden erworbenen Verdienst mitteilt; denn in dem Märtyrer ist Christus. Aber jede Sicherheit fehlt hier.

Dass auch diese Argumentation von Kallist herrührt resp. von ihm aufgenommen ist, wird durch den Satz: ipse confiteris eiusmodi crimina nonnisi proprio martyrio diluenda, qui praesumis alieno ziemlich sicher gestellt. Ob sie mit dem Erlass verbunden war, ist eine Frage, auf welche die Antwort zweifelhaft sein kann; überwiegend wahrscheinlich ist freilich, dass Tert., der gegen das Löserecht der Märtyrer kämpft, indem

1) Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus dei filius? — — — — — — Habeo etiam nunc quo probem Christum. Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est. — — — Cum tamen moechis — — — a martyre expostulas veniam, ipse confiteris etc. (p. 272, 1. 9. 22.)

er die Begründung desselben angreift, diese mit jener Bestimmung verbunden vorgefunden hat. — Einen sehr schwankenden Boden betritt man dagegen, wenn man versucht, über den Wortlaut der Bestimmung etwas zu ermitteln. Da Tert. bemüht ist, möglichst concret und lebendig zu schreiben, so darf man vermuten, sehr viele Anspielungen auf den Wortlaut der gegnerischen Schrift zu finden, aber nirgends wird derselbe unversehrt vorgefunden, sondern nur Splitter, welche in den Text der Widerlegung Tert.s eingesprengt sind. So darf man vielleicht in den Sätzen: „Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus" eine gegensätzliche Beziehung nicht nur zu dem Gedanken, sondern auch zu den Worten Kallists suchen. Dann führt das „propria delicta purgasse" in der Polemik Tert.s auf ein „aliorum delicta purgasse" im Munde seines Gegners. Dem zweiten Satz folgend dürfte man vielleicht vermuten, dass Kallist etwa die Wendung gebraucht habe: „in alios quoque spargere, quod passione sua consecutus est[1]" sei ein Vorrecht der Märtyrer, worauf Tert. entgegnet, dies kennzeichne einen Undankbaren. Aber vielleicht hat Tert. selbst das Wort spargere gewählt, um die Mitteilung des erworbenen Verdienstes an andere als das Verschleudern eines teuer erkauften Gutes darzustellen; dann mag er hier auch wohl nur seine Widerlegung in Form eines allgemeinen Urteils einführen ohne Bezugnahme auf die Worte seines Gegners. — Eine Anspielung auf Worte Kallists könnte auch vorliegen in dem Satz: „Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat — — —"; der Ausdruck moechos et fornicatores ist hier wohl von Tert. eingeführt, um die Ironie der Worte zu verstärken; in derselben Absicht dürfte er auch die Verknüpfung der beiden Sätze durch das finale ut gewählt haben. Diese Ironie gewinnt aber bedeutend an Schärfe, wenn der Satz mit

1) Die Lehre von dem überschüssigen Verdienst der Heiligen läge dann hier in ihrem ersten keimhaften Anfange vor; bemerkenswerth ist dabei, dass den Märtyrern ihr Löserecht nicht mehr auf Grund einer besonderen Begabung mit dem heiligen Geiste vindiciert wird. S. 42 Anm. 3. Auch hier zeigt sich, wie mit der Ausbildung der episkopalen Gewalt eine Unterdrückung der Geistesgaben verbunden ist; der Bischof nimmt die Begabung mit dem heil. Geist für sich allein in Anspruch.

Worten Kallists gebildet ist; also dieser hätte etwa geschrieben: Christus in martyre est, itaque peccatores martyr absolvit. Aber alles bleibt in grösster Unsicherheit. Nur so viel lässt sich mit Gewissheit behaupten, dass Kallist den Märtyrern die Absolutionsgewalt zugesprochen hat; höchst wahrscheinlich hat er dies in seinem Erlass gethan, der ihm ja die Aufgabe stellte, die Märtyrer über die Verkürzung ihrer Rechte zu beruhigen. Hat er diese eine Aufgabe höchst wahrscheinlich gelöst, so ist er der andern sicher gerecht geworden, nämlich das für sich in Anspruch genommene Mass bischöflicher Absolutionsgewalt ausreichend zu begründen. Es fragt sich nun, ob in dem Erlass auch die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden bewiesen ist.

III. Der Beweis für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden.

1. Die einzelnen Argumente.

Die Ausführungen Tert.s in dem Abschnitt cap. 2–20 sind sämtlich polemisch und richten sich gegen Argumente für die Vergebbarkeit der Fleischessünden, wie sie von seinen Gegnern wirklich vorgebracht sein müssen.

1. Zunächst findet sich ein Argument aus der Güte Gottes: Deus bonus et optimus et misericors et miserator et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit, non tanti ducens peccatoris mortem quam paenitentiam, salutificator omnium hominum et maxime fidelium. itaque et filios dei misericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem, sicut et Christus donavit nobis, non iudicantes, ne iudicemur. domino enim suo stat quis vel cadit: tu quis es, ut servum iudices alienum? dimitte et dimittetur tibi (p. 222, 9). Es kann nicht fraglich sein, dass Tert. hier Worte seiner Gegner citiert. Die ganze Stelle setzt sich aus Bibelworten zusammen, doch so, dass dieselben behufs des Zusammenschlusses verändert und durch eingeschobene Gedanken verbunden sind. Die Prädicate misericors, miserator, misericordiae plurimus sind jedenfalls Übersetzung der Joel 2_{13} vorkommenden Ausdrücke: ἐλεήμων, οἰκτίρμων, πολυέλεος. Für das dort noch stehende μακρόθυμος darf man

die Übersetzung nicht in den Worten „bonus et optimus“ suchen; denn diese Prädicate sagen nicht Langmut, sondern die höchste Vollkommenheit von Gott aus und sind hier wahrscheinlich nicht Prädicatsnomina, sondern Attribute (s. u. V). Der Relativsatz „quam omni sacrificio anteponit“ spricht den Gedanken von Hos. 6_{6a} aus, das Particip non tanti ducens fügt den von Ez. 33_{11} hinzu, und die Apposition salutificator etc. ist aus 1 Tim. 4_{10} entnommen. Durch diese Bibelworte ist die Güte und Barmherzigkeit Gottes bewiesen; mittels des Gedankens von Luc. 6_{36} wird hieraus die Pflicht der Barmherzigkeit für die Menschen als Kinder Gottes abgeleitet; doch ist hier pacificos vielleicht nach Matth. 5_9 zugesetzt; donantes etc. bestimmt die Übung der Barmherzigkeit nach Eph. 4_{32}, wobei aber „θεὸς ἐν Χριστῷ“ in „Christus“ verwandelt ist; daran wird mit „iudicantes ne iudicemur“ Matth. 7_1 gefügt und dies durch Rom. 14_4 begründet, aber so, dass v. 4b vor v. 4a tritt. Das „dimitte et dimittetur tibi“ ist wieder aus Luc. 6_{37b} entnommen.

Da das dieses Citat einführende inquiunt auf eine Mehrzahl von Gegnern zu deuten scheint, so könnte man meinen, Tert. habe die von seinen Gegnern in einzelnen Schlagworten vorgebrachten Argumente hier in der vorliegenden Form verbunden. Allein dies ist doch bei der dargelegten kunstvollen Verknüpfung der einzelnen Bibelworte zu wenig wahrscheinlich; viel eher entspricht es seiner Art, eine zusammenhängende Ausführung behufs bequemerer Widerlegung in einzelne Sätze zu zerreissen, um denselben durch solche Isolierung von vornherein möglichst ihren Halt zu entziehen. Ebenso wenig empfiehlt sich die Annahme, dass Tert. hier eine von verschiedenen Seiten vorgebrachte, inhaltlich wesentlich gleiche Argumentation frei reproduciere oder die stereotype Ausprägung einer solchen wörtlich wiedergebe; im ersteren Falle würde man statt der directen Rede die referierende Form erwarten und im letzteren bliebe unverständlich, wie sich für eine so lange Deduction in der mündlichen Discussion eine stereotype Fassung gebildet haben sollte. Einzig befriedigend ist die Auskunft, dass Tert. eine Schrift seiner Gegner hier wörtlich citiert. Der Plural inquiunt erklärt sich dann unschwer daraus, dass diese Schrift eine Parteischrift ist, deren Verfasser die Zustimmung seiner Genossen gefunden hat; indem seine Ausführung von einer Mehrheit

acceptiert und sanctioniert ist, sind seine Worte eben Worte dieser Mehrheit geworden. Dass die Partei, aus welcher die Schrift hervorgegangen ist, nur die des Kallist sein kann, bedarf keines Beweises; unentschieden bleibt freilich, wer der Verfasser derselben ist, ob Kallist selbst oder einer seiner Anhänger, und in welchem Verhältnis dieselbe zu dem bischöflichen Erlass steht.

Was die erste Frage angeht, so ist festzustellen, dass zwei der Bibelworte, welche bei Tert. zu jener geschlossenen Ausführung verbunden erscheinen, jedenfalls von Kallist selbst zur Verteidigung seines Vorgehens angewendet sind. Aus de pud. 10 geht hervor, dass er das Wort: „Gott will lieber die Busse des Sünders als seinen Tod" als Grundsatz für sein Verfahren aufgestellt haben muss; denn Tert. spitzt seine Polemik hier so stark auf die Person seines Gegners zu, dass diese Annahme sich notwendig aufdrängen muss[1]). Da ihm die Verwendung jenes Wortes zum persönlichen Vorwurf gemacht wird, so muss er dasselbe entweder selbst herangezogen oder den Gebrauch, den andere davon machten, ausdrücklich approbiert haben. Das erstere ist das näher liegende und daher auch das wahrscheinlichere. Aus diesem Grunde wird man auch in dem Bericht Hippolyts Phil. IX, 12 ein von Kallist selbst gebrauchtes Wort überliefert finden müssen, wenn er erzählt, der Bischof habe seine Praxis mit dem apostolischen Wort verteidigt: „wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest?"[2]) Es ist nun höchst un-

1) Sed hoc volunt psychici, ut deus iusti iudex eius peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit. quod si ita est, peccando promeremur. age tu funambule pudicitiae et castitatis — — perge sane, si potueris. — — nam si qua te carnis vacillatio — — — de tenore decusserit, deus bonus est. Suis, non ethnicis, sinum subicit; secunda te paenitentia excipiet; eris iterum de moecho Christianus. haec tu mihi, benignissime dei interpres! (p. 239, 31ff.). Dass die Worte auf Kallist zu beziehen sind, ist zweifellos, dann dürfte aber das Prädikat „benignissime dei interpres" in genauem Zusammenhang stehen mit seiner Verwendung des Satzes: „Gott will lieber Busse" etc., indem er behauptet, dieser Satz gelte auch von den Unzüchtigen, macht er sich eben zu jenem „nachsichtigsten Interpreten Gottes".

2) *καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπετράπησε λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας — — — — — — οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διά-*

wahrscheinlich, dass Kallist diese beiden Worte unabhängig von einander als Schlagworte gebraucht hat und dass einer seiner Anhänger die dadurch angegebenen Grundgedanken in jener Verbindung von Bibelstellen weiter ausgeführt habe. Da jedes dieser beiden Worte für sich nichts für den Satz beweist, welchen Kallist beweisen will, da besonders das zweite erst Sinn und Halt bekommt durch den Zusammenhang, in welchem es bei Tert. steht, so lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, dass Kallist selbst sie in diesen Zusammenhang gebracht hat, dass also die Schrift, aus der jener Abschnitt citiert ist, den römischen Bischof selbst zum Verfasser hat resp. unter seiner Approbation geschrieben ist und sich mit seiner Auctorität gedeckt hat. Genaueres lässt sich hier darüber noch nicht sagen; ebenso muss die Frage noch unentschieden bleiben, in welchem Verhältnis diese Schrift zu der Verfügung Kallists steht. Nur so viel ist sicher: sie soll die von ihm darin getroffene Massnahme rechtfertigen, und sie ist mit derselben zu gleicher Zeit erschienen, da Tert. beide in derselben Schrift bekämpft.

b. In cap. 3 weist Tert. einen Einwand seiner Gegner gegen die verschiedene Behandlung der Sünder zurück: da von jedem Sünder Busse verlangt werde, so müsse auch jeder Vergebung erlangen können. Auch hier behandelt er seine Gegenpartei als eine Mehrzahl, indem er ihre Worte durch inquiunt einführt, wie in cap. 2. Der Einwand lautet: Si enim aliqua

---

κονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δέ τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. ἐπὶ τούτῳ φάσκων εἰρῆσθαι τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ῥηθέν· σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι κτλ. Hiernach scheint das fragliche Citat verwendet zu sein, um die mehrfache Ehe der Kleriker zu rechtfertigen, aber schon an sich wäre es hierfür sehr wenig geeignet; vollends zeigt die Zusammenstellung mit dem Gleichnis vom Unkraut und dem Bilde der Arche für die Kirche, dass damit nur das Verbleiben der Sünder in der Kirche gerechtfertigt sein kann. Die Frage, weshalb Hipp. die Argumente so weit von dem zu begründenden Satze abgerückt hat, findet ihre Beantwortung wohl am einfachsten darin, dass er alle Massnahmen Kallists als Consequenzen seines eigentümlichen Kirchenbegriffs aufgefasst hat; insofern sich dieser Kirchenbegriff nun an jene biblischen Citate anlehnt, können diese als zur Verteidigung aller Massnahmen des Bischofs dienend dargestellt werden. Doch ist diese Frage hier ohne Belang; es kommt nur darauf an, dass Kallist Rom. 14_4 selbst verwertet hat.

paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est; nihil enim agendum est frustra. porro frustra agetur paenitentia, si caret venia. omnis autem paenitentia agenda est, ergo omnis veniam consequatur, ne frustra agatur, quia non erit, si frustra agatur (p. 224, 21). Den Grundsatz, gegen den sich dieser Einwand richtet, hat Tert. selbst c. 2 ausgesprochen: alia (scil. paenitentia) erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit in delicto scilicet inremissibili. Der Einwand selbst wird als responsio ex diverso bezeichnet, deren Widerlegung notwendig ist, da sie den Gang seiner Beweisführung unterbricht (decidam intercedentem). Diese responsio wird also auch erst durch seine Beweisführung hervorgerufen sein. Wenn es daher auch nicht ganz ausgeschlossen ist, dass die Gegner der Montanisten den Einwand in dieser Form gemacht haben, so ist es doch wahrscheinlicher, dass Tert. denselben von den Voraussetzungen seiner Gegner aus selbst so formuliert. Ihre Voraussetzung ist nämlich: venia est fructus paenitentiae, und sie verstehen unter venia die Wiederaufnahme in die Gemeinde. Dass die Gegner diesen Satz ausgesprochen haben, scheint mir nach den mehrfachen Anspielungen Tert.'s zweifellos[1]). Dagegen werden sie kaum den sich daraus ergebenden Einwand in jenem umständlichen Syllogismus formuliert haben, dessen absichtliche Breite der Ironie Tert.'s zuzurechnen sein wird; auch scheinen die Sätze durch den Stil Tert. als Autor zu verraten.

c. Ein Problem bietet cap. 6; dasselbe wendet sich an Kallist persönlich, wie aus den Anfangsworten hervorgeht[2]), und Tert. fordert darin den biblischen Beweis dafür, dass das milde Verfahren Kallists gegen die Fleischessünder ohne Inconsequenz auf diese beschränkt bleiben könne und nicht auch auf

1) merito utique ita (so lese ich mit Ursinus gegen itaque bei Gangn., Oehler, Reifferscheid) opponunt, quod huius quoque paenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt (p. 224, 6); nec amittit sed praeparat fructum (p 225, 10); ebenso c. 10: sed et si venia potius est paenitentiae fructus — — — (p. 240, 28) ita cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit paenitentiae fructus (p. 240, 30).

2) Plane, si ostendas, de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque caelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas, ad hanc lineam dimicabit nostra congressio.

Mörder und Götzendiener ausgedehnt werden müsse. Bevor er aber in die Erörterung darüber eintritt, steckt er den Kampfplatz ab, indem er eine Berufung auf alttestamentliche Stellen principiell abweist[1]). Es fragt sich: hat Kallist schon alttestamentliche Stellen benutzt oder will ihm Tert. nur eine mögliche Ausflucht abschneiden? Da er sagt: praescribam — necesse est, so setzt er jedenfalls bei seinem Gegner die Neigung voraus, auf das Alte Testament zu recurrieren. Aber aus den weiteren Ausführungen geht hervor, dass Kallist zur Rechtfertigung seiner Praxis concrete Beispiele nicht herbeigezogen hat; denn der Satz: ceterum si qua vobis exempla in sinu plaudent, non opponentur huic quam defendimus disciplinae schliesst dies bestimmt aus; ausserdem werden im folgenden diejenigen Fälle, auf welche Kallist sich etwa beziehen könnte, genannt und zwar in einer Weise, die deutlich zeigt, dass er es nicht gethan hat. Also einzelne Personen aus dem A.T., deren Geschichte die Vergebbarkeit der Fleischessünden im Unterschied von Götzendienst und Mord beweisen könnte, wie sie Tert. von ihm verlangt, hat Kallist nicht aufgeführt; Tert. will ihm diese Möglichkeit nur für die Zukunft abschneiden. Aber er muss in anderer Weise auf das A.T. Bezug genommen haben. Denn Tert. schreibt, nachdem er ausgeführt, dass in Christus alles Fleisch vom früheren Schmutz endgültig gereinigt sei und mit ihm eine neue Epoche in der Beurteilung der Fleischessünden und fleischlichen Begierden angebrochen[2]): quid itaque illam (carnem) de pristino excusas? Also Kallist muss die in Christo neugewordene Menschheit — denn das bedeutet caro in diesem Zusammenhang — wegen vorkommender Unzuchtsünden durch Berufung auf das A.T. entschuldigt haben, und deshalb vermutet Tert., dass er auch die von ihm gestellte Forderung mit Hülfe des A.T. zu befriedigen versuchen werde. Es erscheint mir zweifel-

1) Praescribam tamen tibi formam necesse est, ne ad vetera manum emittas, ne in terga respicias; vetera enim transierunt secundum Esaiam.

2) at ubi sermo dei descendit in carnem ne nuptiis quidem resignatam et sermo caro factus est ne nuptiis quidem resignanda — — — quae munditias suas aquis traderet, exinde caro quaecunque in Christo reliquas sordes pristinas solvit, alia iam res est, nova emergit, iam non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et spiritu mundo. quid itaque etc. (p. 230, 2).

los, dass dies von Kallist verwendete A.T.liche Citat, der Vergleich der Kirche mit der Arche Noahs ist, welchen Kallist zur Rechtfertigung seines mit dem Erlass aufgestellten Kirchenbegriffs nach dem Berichte Hippolyts [1]) gebraucht hat. Die Getauften sind nach der Anschauung Tert.s caro nova, eine neue Menschheit; sie werden „corpus Christi", „membra Christi", „templum dei" in der Schrift des N.T. genannt; das N.T. spricht also in diesen Bildern aus, dass ihnen kein Schmutz mehr anhaften soll. Kallist hat sich hierüber hinweggesetzt, indem er ein Bild aus dem A.T. entlehnt, um sie wegen der unter ihnen vorkommenden Unreinigkeit zu entschuldigen; deshalb fragt ihn Tert. unwillig: „quid itaque illam de pristino excusas?" Dem alttestamentlichen Bild von der Arche ist durch die N.T.liche Bezeichnung „corpus Christi" die Berechtigung entzogen; das ist der Sinn des Abschnittes, welcher jeder anderen Erklärung erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellt. Früher in de idol. hatte Tert. jenes Bild für die Kirche unbedenklich acceptiert [2]); es mochte ihm daher peinlich sein, eine früher von ihm vertretene Ansicht direct zu bekämpfen; deshalb hat er es vermieden, sich in einer speciellen Auseinandersetzung auf diesen heiklen Punkt einzulassen, und es vorgezogen, durch die prinzipielle Erörterung über das Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Testament dem von Kallist angewendeten Argument seine Beweiskraft zu nehmen und damit stillschweigend die Veränderung seines Standpunktes einzugestehen und zu verteidigen. [3])

---

1) Phil. IX 12 (Dunker, S. 460).

2) Viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. Certe idololatres in arcae typo non habetur. — — — Quod in arca non fuit in ecclesia non sit. de idol. 24.

3) Eine ironische Anspielung auf dieses Bild Kallists kann sich Tert. doch nicht versagen; er schreibt: c. 7 (p. 231, 20) at tu, opinor, hoc velis, ut ovem non de grege perditam faceret sed de arca vel armario. Daraus geht m. E. deutlich hervor, dass Tert. gewusst hat, dass Kallist die Arche als Bild für die Kirche gebraucht. — Hipp. berichtet auch, dass Kallist das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen als Beweis für das Recht seiner Praxis gebraucht habe: *ἀλλὰ καὶ τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι· ἄφετε τὰ ζιζάνια συναίξειν τῷ σίτῳ, τοντέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας* (Dunker 460). Aber bei Tert. findet sich nicht die leiseste Anspielung hierauf. Nun musste ja gerade dieses Gleichnis für

d. Der Anfang von c. 7 bezieht sich deutlich auf die ersten Worte von c. 6 zurück: a parabolis licebit incipias scil. ostendere de quibus patrociniis — soli moechiae — ianuam paenitentiae expandas; also auch die hier gegebenen Ausführungen sind gegen Kallist persönlich gerichtet. Die Parabeln, welche er zur Begründung seiner Praxis verwendet hat, sind die vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen. Dass diese beiden von Kallist zusammengestellt sind, folgt schon daraus, dass Tert. ihre Deutung in demselben Zusammenhange widerlegt. Aber auch der Anfang des Cap. beweist, dass Kallist mindestens zwei Gleichnisse gebraucht hat, da Tert. sagt: a parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a domino requisita et humeris eius revecta; da das Gleichnis vom verlorenen Schaf, welches der Hirt auf den Schultern zur Herde zurückbringt, im N. T. nur einmal erzählt wird, so kann der Plural nicht auf eine mehrfache Mitteilung dieses Gleichnisses in den Evangelien gehen; es werden also die in dem Abschnitt von Tert. behandelten Gleichnisse vom verlorenen Schaf und Groschen gemeint sein. Dann ist es freilich auffallend, dass Tert. von parabolae spricht und in dem Relativsatz nur den Inhalt der einen mitteilt. Man könnte dafür folgende Erklärung versuchen: Tert. lag eine Schrift des Kallist vor, in welcher die Gleichnisse als Beweis für das Recht, Nachsicht gegen schwere Sünder zu üben, verwendet waren; in dieser fand sich etwa ein Satz wie: hoc parabolis ostenditur, ubi est ovis perdita a domino requisita et humeris eius revecta et ubi drachma perdita est reperta; hiervon liess Tert. die zweite Hälfte fort, ohne den Plural zu ändern. Um diese wieder herzustellen, hat man sich an einen Satz des Cap. zu halten, in welchem eine Auslegung des Gleichnisses angedeutet ist, welche Tert. nicht ersonnen haben wird: perinde drachmae parabolam, ut ex eadem materia provocatam aeque in ethnicum interpretamur, etsi in domo amissam, quasi in ecclesia, etsi ad lucernae lumen repertam, quasi ad dei verbum. Darnach kann man vermuten, dass die zweite Parabel

ihn sehr unbequem sein, aber damit wäre kaum genügend erklärt, dass er es völlig mit Stillschweigen übergangen haben sollte. Möglich wäre dies ja immerhin, möglich ist aber auch, dass Kallist an irgend einem andern Orte und nicht gerade in der Tert. vorliegenden Schrift sich auf dieses Gleichnis berufen hat.

mit folgendem Satz charakterisiert und zugleich ausgelegt ist: ubi est drachma, in domo amissa, id est in ecclesia, ad lucernae lumen reperta, id est ad dei verbum. Kallist hätte demnach in irgend einem Zusammenhang gesagt: „Die Gleichnisse, wo das verlorene Schaf vom Herrn gesucht und auf seinen Schultern zurückgebracht und die im Hause d. h. in der Kirche verlorene Drachme beim Licht der Laterne d. h. beim Worte Gottes wiedergefunden ist.“ Während so das Gleichnis vom verlorenen Groschen kurz und knapp ausgelegt ist, hat die andere Parabel eine ausführlichere Auslegung[1]) erhalten, welche angeknüpft ist an das auf die Abendmahlskelche gemalte Bild des guten Hirten, welcher ein Schaf auf seinen Schultern trägt.[2]) Die Deutung der Parabel scheint Tert. in den Worten erhalten zu haben, mit welchen sie Kallist gegeben hat und zwar in dem Satz: sed ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intelligendus, qui ab ecclesiae grege erraverit. Dies folgt aus dem Zusammenhang, in welchem er steht. Vorher ist gesagt: „Soll das Gleichnis vom Herrn mit Beziehung auf Christen gesprochen sein, die es damals noch gar nicht gab? oder was ist das für ein Verfahren, dass der Herr, als ob er der Antwort ausweichen wollte, indem er die gegenwärtige Anschauungsweise ausser Augen lässt, welche er doch zurückweisen musste, sich

1) Dass die von Tert. angefochtene Auslegung des Gleichnisses von Kallist herrührt, ist zweifellos, da Tert. nur immer gegen den einen Gegner streitet, der nach dem Zusammenhang dieses mit dem vorigen Cap. Kallist sein muss; dieser hat auch nach dem Zeugnis des Hippolyt den von ihm angezogenen Schriftstellen eine zweckentsprechende Auslegung gegeben: *καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν, οὕτως ἡρμήνευσεν.*

2) Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet. Dazu ist zu vergl. c. 10: scriptura Pastoris — — — — adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris, cui ille, si forte, patrocinabitur pastor, quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum Christiani sacramenti, — — — — — — —, de quo nihil libentius bibas quam ovem paenitentiae secundae. Aus dieser Stelle geht auch hervor, dass Hausrath (Kleinere Schriften 1883) im Unrecht ist, wenn er behauptet, der Hirt, wie Hermas ihn schildere, sei auf die Trinkgefässe gemalt gewesen; von dem Hirt des Hermas wird der auf die Becher gemalte hier ausdrücklich unterschieden und mit jenem auf gleicher Stufe stehend bezeichnet.

über eine zukünftige den Kopf zerbricht?[1]) Aber — das Schaf ist eigentlich der Christ.“ Darnach muss man in den auf sed folgenden Worten eine directe Rede der Gegner sehen, da sonst aller Nachdruck fehlen würde. Ebenso nötigt die mit ergo angeschlossene Folgerung: „also nach deiner Ansicht soll der Herr nichts auf das Murren der Pharisäer geantwortet haben, sondern nur zu deiner Behauptung“ dazu, im vorhergehenden Worte des Gegners zu finden, da sonst die Folgerung nichts schlagendes hat. Aus den beiden Gleichnissen scheint Kallist in zwei kurzen Sätzen den Grundsatz gefolgert zu haben, welchen die Kirche zu beobachten hat: debet requiri atque revocari. quod potest recuperari, non perit nisi foris perseveraverit. Diese Vermutung lässt sich durch drei Gründe aus dem Zusammenhang stützen; der Zusammenhang ist nämlich folgender: Tert. sagt: „Zugegeben, dass die Gleichnisse auf den Christen, nicht auf die Heiden, zu beziehen sind, so beweisen sie doch für die Wiederaufnahme der Ehebrecher nichts; denn diese Sünder sind nicht verirrte Schafe, sondern sie sind tot. Verloren ist auch der, welcher irgendwie mit dem Götzendienst in milder Form in Berührung gekommen und deshalb von der Gemeinde ausgeschieden ist. Wegen irgend einer derartigen Sünde ist er von der Herde getrennt oder hat sich auch selbst vielleicht in Zorn, Aufwallung, Ehrgeiz, was endlich oft geschieht, in Unwillen über die Zurechtweisung davon losgerissen. Er muss aufgesucht und zurückgerufen werden. Was zurückgewonnen werden kann, geht nur verloren, wenn es draussen bleibt! Du wirst gut das Gleichnis auslegen, indem du einen noch lebenden Sünder zurückrufst.“[2]) In diesem Zusammenhang erscheinen die Worte „Er — bleibt“ deshalb als aus der Schrift Kallists

1) aut quale est, ut dominus quasi cavillator responsionis omissa specie praesenti, quam repercutere deberet de futura laboret? sed ovis — — — ergo nihil ad Pharisaeorum mussitationem respondisse vis dominum, sed ad tuam praesumptionem? p. 231, 4.

2) Ita licet dici perisse, quod salvum est. perit igitur et fidelis elapsus in spectaculum quadrigarii furoris — — — aut incuriosius in verbum ancipitis negationis aut blasphemiae impegit. ob tale quid extra gregem datus est vel et ipse forte ira tumore aemulatione, quod denique saepe fit, dedignatione castigationis abrupit. debet requiri atque revocari. quod potest recuperari. non perit, nisi foris perseveraverit. bene interpretaberis parabolam viventem adhuc revocans peccatorem. p. 232, 20. 233, 1.

entnommen, weil 1. statt der einfachen Aufstellung des Grundsatzes „debet requiri“ die bestimmte Beziehung desselben auf das angeführte Beispiel, also: talis debet requiri etc. erwartet werden muss;

2. weil der Satz „quod recuperari potest etc.“ in der von Tert. eingeschlagenen Gedankenrichtung mindestens überflüssig, wenn nicht störend ist;

3. weil „bene interpretaberis parabolam“ auf Kallist, der im ganzen Capitel angeredet ist, bezogen werden muss und diese Worte in unmittelbarem Anschluss an die beiden kurzen Sätze nur eine scharfe Spitze bekommen, wenn diese von dem Gegner herrühren.

Tert. sagt also: Wegen Berührung mit dem Götzendienst ist jemand von der Gemeinde getrennt. Hier gilt dein Grundsatz: er muss aufgesucht werden etc. Gut legst du das Gleichnis aus, wenn du es auf den lebenden Sünder anwendest.

e. Auf die Bischöfe, welche die aus den Gleichnissen gefolgerte Pflicht, die verlorenen aufzusuchen und zurückzurufen, vernachlässigen, hat Kallist das strafende Wort über die Hirten aus Ez. $34_{2\,\mathrm{ff}}$ bezogen. Dies folgt aus den Worten, mit welchen Tert. die Stelle einleitet: denique si meministi prophetarum, cum pastores increpantur, puto Ezechielis est vox. Dass der hier angeredete Kallist ist, dürfte durch den verhergehenden Satz sichergestellt sein: quo ore mortuum restitues in gregem ex parabolae eius auctoritate, quae non mortuum pecus revocat?, wie es schon durch den ganzen Gedankengang des Capitels wahrscheinlich ist. Dass Tert. das Citat aber auch in der Form des Kallist wiedergiebt, wird durch eine Vergleichung desselben mit dem Text der LXX wahrscheinlich. Es sind ausgelassen die Sätze: *καὶ τὰ πρόβατά μου οὐ βόσκετε, καὶ τὸ κακῶς ἔχον οὐκ ἐσωματοποιήσατε, καὶ τὸ ἰσχυρὸν κατειργάσασθε μόχθῳ*; darnach hätte es bei Kallist folgende Form gehabt: pastores, ecce lac devoratis et lanis vestimini; quod forte est occidistis, quod infirmum est non curastis, quod comminutum est non ligastis, quod expulsum est non convertistis, quod periit non requisistis. Es zeigt sich, dass durch die Auslassungen die Stelle sich besser für den Zweck Kallists eignet als in der Form des Textes der LXX; man kann dieselben daher wohl nur auf seine Rechnung setzen. Dasselbe gilt von dem Satze: quod expulsum

est non convertistis, dieser giebt die griechischen Worte: *καὶ τὸ πλανώμενον οὐκ ἀπεστρέψατε* wieder; beachtenswert ist dabei die Übersetzung von *τὸ πλανώμενον* durch quod expulsum est, denn in *πλανώμενον* ist der Begriff des gewaltsamen Vertreibens, welcher in expulsum liegt, gar nicht ausgedrückt; es liegt hier deutlich eine Umbiegung des originalen Sinnes in den Gedanken der zwangsweisen Ausschliessung aus der Gemeinde vor, die nur von Kallist herrühren kann, der sich so durch das Schriftwort noch besser deckte.

Es ist oben schon als wahrscheinlich bezeichnet, dass Tert. die Auslegung der Gleichnisse in einer Schrift des Kallist gefunden habe; dass ihm eine solche vorlag, folgt auch aus der Überlieferung dieses Citates, das ihm in dieser von Kallist zugestutzten Form nicht durch mündliche Colportage zugeführt sein kann.

f. Aber während der ganze Abschnitt nahe legt, Kallist selbst für den Verfasser dieser Schrift anzusehen, da ausser an zwei Stellen (calicum vestrorum 230, 23 illorum interpretatione 233, 27) nur er angeredet ist, tritt im folgenden wieder eine Mehrzahl von Gegnern auf, unter denen keine bestimmte Einzelpersönlichkeit irgendwie markant hervortritt, sodass sich wieder mehr der Eindruck aufdrängt, als ob es sich um eine Parteischrift handele, welche Kallist irgendwie approbiert haben mag. Tert. polemisiert hier gegen eine Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, welche in dem älteren Sohn die Juden, in dem jüngeren die Christen sehen will; diese Auslegung hat er aber wahrscheinlich in derselben Schrift gefunden, in der die beiden andern Gleichnisse ausgelegt waren, da er alle drei in einem Schlusswort zusammenfasst: ceterum si in hoc gestit diversa pars ovem et drachmam et filii luxuriam Christiano peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem paenitentia donent etc. (c. 9, p. 238, 18ff). Also das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist mit den beiden andern zusammen von der Gegenpartei so gedeutet, als ob darnach der Ehebrecher Wiederaufnahme in die Gemeinde finden könnte, und zwar hat Tert. diese Auslegung schriftlich vor sich gehabt, wie unten zu zeigen ist.

Von der Auslegung dieses Gleichnisses finden wir bei Tert. noch Bruchstücke. Man hat in dem älteren Sohne den Juden sehen wollen und dementsprechend die einzelnen Züge gedeutet,

man stützt sich darauf, dass auch die Juden zuerst im Kindschaftsverhältnis zu Gott standen und dass sie den Christen um die Versöhnung mit Gott beneiden: licet enim filius audiat et Judaeus et maior, quia prior in adoptione, licet et Christiano reconciliationem dei patris invideat, quod vel maxime diversa pars carpit, sed non erit etc.[1]) Es ist höchst wahrscheinlich, dass Tert. in den mit licet gebildeten Sätzen sich direct auf Worte seiner Gegner bezieht, dass diese etwa geschrieben haben: filius audit maior Judaeus, quia prior in adoptione et Christiano reconciliationem dei patris invidet.

Ebenso hat Tert. auch die Interpretation des jüngeren Sohnes seitens seiner Gegner im wesentlichen mit ihren eigenen Worten überliefert in dem Satze: nam si Christianus est qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis, utique spiritus sancti et exinde spei aeternae, longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi (cui alii quam diabolo?) servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis, immundis scilicet spiritibus curandis, praepositus resipuit ad patrem reverti, — iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient[2]). Dass dieser Satz nicht von Tert. frei gebildet ist, sondern in seiner Construction durch einen Satz seiner Gegner stark beeinflusst, ist an zwei Merkmalen zu constatieren:

1. Die Structur ist eigentlich so, dass der Hauptsatz iam non moechi — — — patri satisfacient den Nachsatz zu dem Bedingungssatz: si Christianus est bildet. Tert. sagt nämlich: Nach der Auslegung seiner Gegner wird durch dieses Gleichnis die ganze christliche Sittenzucht zerstört; denn wenn es ein Christ ist, welcher ein Leben führt, wie sie es schildern, und umkehrend Vergebung empfängt, so müssen auch alle Lästerer, Abtrünnigen und Götzendiener Verzeihung erhalten. Construiert man aber so, so hat der Satz si exutus bonis mentis etc. keinen Nachsatz, da er unmöglich das erste si wieder aufnehmen kann, weil er einen diesem Satze sub- und dem Relativsatz qui — prodigit coordinirten Gedanken ausspricht[3]). Diese Härte lässt

1) c. 8 p. 234, 15. 2) c. 9 p. 236, 27.

3) Harnack, Zs. f. Th. u. K., 1891 S. 116. 117, übersetzt: „Wenn der ein Christ ist, welcher — — — — — in der Ferne umherschweift und

sich nur auf eine Weise erklären: Tert. hatte einen Satz seiner Gegner vor sich, welcher etwa lautete: Christianus est, qui acceptam a deo patre substantiam — — — prodigit ethnice vivens; si exutus bonis mentis— — — resipuit ad patrem reverti, (recipitur). Er hat nun diesen Satz oder richtiger diese beiden Sätze in einem Condicionalsatz seiner Aussage als Voraussetzung vorangestellt und dabei den Nachsatz des Satzes si exutus als für seinen Zweck unwesentlich ausgelassen. Er hat demnach in dem citierten Satze die Auslegung seiner Gegner in der Form gegeben, wie er sie in einer Schrift derselben vorfand.

2. Freilich hat er sie nicht völlig intact gelassen; aber die Veränderungen, welche er vornimmt, bestätigen nur, dass er im übrigen wörtlich citiert. Er hat den Satz nämlich durch drei Glossen erweitert: „utique spiritus sancti et exinde spei aeternae." „cui alii quam diabolo?" „immundis scilicet spiritibus curandis. Die ersten Worte weisen sich schon äusserlich als solche aus, da in denselben der Begriff accepta a deo substantia, welcher schon durch utique baptismatis glossiert ist, eine weitere glossarische Erklärung erhält, sodass der Satz durch das doppelte utique sehr schwerfällig wird. Ebenso passt das „cui ali quam diabolo?" schon seiner Form nach nicht in den Satzbau und scheidet sich dadurch schon selbst aus. Zweifelhaft könnte man wegen des „immundis scilicet spiritibus curandis" sein; aber diese Worte legen das Gleichnis so wenig im Interesse der Gegner aus und passen so vorzüglich, um die von Tert. im Nachsatz ausgesprochene Behauptung vorzubereiten, dass sie ebenfalls als von ihm eingeschobene Glosse anzusehen sind. Tert. will nämlich die von seinen Gegnern dem Gleichnis gegebene Auslegung so drehen, dass sie weniger auf Hurer und Ehebrecher, als auf Götzendiener und Abtrünnige passt[1]). Aus diesem Zweck finden alle

heidnisch lebt, wenn er — — sogar dem Fürsten dieser Welt Sklavendienste leistet und von ihm mit der Fütterung der Säue beauftragt wird — wenn ein solcher zur Besinnung gekommen und zum Vater zurückgekehrt ist, dann werden nicht bereits etc." und zeigt damit, dass auch er an der Construction Anstoss nimmt und sie durch Einschiebung des „wenn ein solcher" erträglich zu machen sucht.

1) Dies scheint Harnack bei seiner Übersetzung übersehen zu haben, da er schreibt: „Dann werden bereits nicht nur die Ehebrecher und Hurer, sondern die Götzendiener etc.", während Tert. sagt: „Dann werden bereits nicht die Ehebrecher etc." Zs. f. Th. u. K. 1891 S. 117.

3 Glossen ihre ausreichende Erklärung; denn nur der Götzendiener verschwendet absichtlich die Ausrüstung mit dem heiligen Geiste und die Hoffnung des ewigen Lebens; nur von ihm lässt sich im eigentlichen Sinne sagen, dass er in den Dienst des Teufels tritt, und eine Sorge um die unreinen Geister kann man nicht dem Ehebrecher, sondern nur dem vorwerfen, welcher die hinter den heidnischen Göttern verborgenen unreinen Geister durch Anbetung und Opfer ehrt.

Demnach fand Tert. in einer Schrift seiner Gegner etwa den Satz: Christianus est, qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens; si exutus bonis mentis etiam principi saeculi servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis praepositus resipuit ad patrem reverti — —. Es fragt sich, ob sich auch noch etwas über den Nachsatz feststellen lässt, welcher dem Bedingungssatz si exutus etc. gefolgt ist; man darf annehmen, dass derselbe mehr als ein Wort enthalten hat (nicht nur, wie oben als möglich gesetzt, recipitur), da Tert. ihn sonst nicht weggelassen haben würde, und es ist wahrscheinlich, dass er die allegorische Ausdeutung der Parabel fortgesetzt hat. Auf diesen Nachsatz scheint Tert. anzuspielen in den Worten: recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti et anulum denuo, signaculum lavacri. Dieser Satz wird durch das igitur, welches auf die unmittelbar vorhergehenden Sätze keinen Bezug haben kann, an die Worte idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient angeschlossen[1]). Tert. hält seinen Gegnern mit bitterer Ironie, indem er ihre eigenen Worte gebraucht, vor: „Also auch der Abtrünnige wird das Gewand und den Ring zurückerhalten“, und um ihnen vor Augen zu führen, dass diese allegorische Deutung sofort scheitert, wenn man sie consequent durchführen will, fährt er mit grimmigem Hohn fort: „Und wiederum wird jenem Christus geschlachtet werden und er wird wieder auf dem Polster liegen, von welchem die unwürdig gekleideten von den Henkers-

1) et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient et elisa est verissime hoc imaginis modo tota substantia sacramenti. quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare? quis curabit perpetuo conservari quod non perpetuo poterit amittere? securitas delicti etiam libido est eius. recuperabit igitur et apostata vestem priorem etc. p. 237, 3 ff.

knechten aufgehoben und in die Finsternis geworfen worden“ [1]). Dass seine Gegner aber das neue Gewand und den Ring in der angegebenen Weise gedeutet haben, ist sicher, da er dieser Auslegung eine andere sie corrigierende entgegensetzt, in welcher er auch das geschlachtete Kalb zu deuten weiss, indem er — höchst geschmacklos — das Mahl auf die Eucharistie bezieht[2].) Wenn nun die Gegner sicher den Empfang des verlorenen Sohnes allegorisch auf die Wiederaufnahme des Sünders in die Gemeinde ausgedeutet haben, und wenn Tert. diese Auslegung mitteilt und zwar in Worten, welche von seinen Gegnern herrühren können und in diesem Falle erst wirklich eine beissende Ironie einschliessen, so darf man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass diese Worte direct aus der Schrift, gegen die er polemisiert, entnommen sind, und man wird daher den Satz folgendermassen wiederherstellen dürfen: si exutus bonis mentis — — resipuit ad patrem reverti, recuperabit (-perat?) vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et anulum denuo signaculum lavacri.

g. Wenn Tert. die Gleichnisse so deuten wollte, dass sie im Sinne Christi auf die Heiden, welche der Heiland aufnimmt, bezogen werden sollten, so haben die Gegner sich gegen diesen Einwand schon gedeckt durch eine dialectische Erörterung, welche Tert. c. 10 mitteilt in dem Satze: contendunt iam nec competere ethnicis paenitentiae denunciationem, quorum delicta obnoxia ei non sint, ignorantiae scilicet imputanda, quam sola natura ream deo faciat. porro nec remedia sapere quibus periculo ipsa non sapiant, illic autem paenitentiae constare rationem ubi conscientia et voluntate delinquitur, ubi et culpa sapiat et gratia, illum lugere illum volutari, qui sciat et quid amiserit et quid sit recuperaturus, si paenitentiam deo immolarit utique eam magis filiis offerenti quam extraneis (p. 239, 1). Bei diesem Referat ist bemerkenswert, dass in dem Relativsatz „quorum delicta

1) et rursus illi mactabitur Christus et recumbet in eo toro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abici in tenebras, nedum spoliati. p. 237, 10.

2) recordatur patris dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. anulum quoque accepit tunc primum quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. p. 238, 2ff.

obnoxia ei non sint" sich ei auf das Subject des übergeordneten Satzes „denunciationem paenitentiae" beziehen muss; dadurch ergiebt sich eine Ungenauigkeit. Es sind nämlich nicht die Übertretungen der Heiden „der Ankündigung der Busse nicht unterworfen", sondern „der Busse nicht unterworfen". Der Relativsatz passt also nicht zu dem übergeordneten Satz; er macht vielmehr den Eindruck, als ob er sich ursprünglich etwa einem Satz angeschlossen habe wie: nec ethnicis paenitentia denunciatur. Tert. hat ihn unverändert in sein Referat aufgenommen, obgleich er die Construction des Hauptsatzes änderte; er ist also sehr genau seiner Vorlage gefolgt.

Diese Ausführung rührt nun sicher von Kallist her; denn die persönliche Polemik Tert.s gegen ihn wird hier so scharf und bissig[1]), dass man mit der Annahme einer unter seiner Approbation erschienenen Parteischrift nicht auskommt. Besonders sind die Worte: „Suis, non ethnicis, sinum subicit, secunda te paenitentia excipiet; eris iterum de moecho Christianus. haec tu mihi benignissime dei interpres" hier entscheidend. In dem Satze: Suis non ethnicis etc. wird der Gedanke, welchen die Gegner nach dem Anfang des Cap. geltend gemacht haben, kurz und scharf, mit übertreibender Ironie ausgesprochen und dann mit den Worten: haec tu mihi, benignissime dei interpres dem Kallist persönlich zugeschoben, der in dem Abschnitt vorher in einer alle Achtung vor seinem Amt vernachlässigenden Form verhöhnt war. Er wird daher auch der Verfasser der Schrift sein, aus welcher die am Anfang des Cap. mitgeteilte Ausführung entnommen ist.

h. In dieser Schrift hat Kallist auch eine Stelle aus dem Pastor Hermae citiert[2]), in welcher ausgesprochen war, dass auch

1) age tu funambule pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis, qui tenuissimum filum disciplinae eiusmodi veri avia pendente vestigio ingrederis, carnem spiritu librans, animam fide moderans, oculum metu temperans. quid itaque in gradu totus es? perge sane si potueris, si volueris, dum tam securus et quasi in solido es. nam si qua te carnis vacillatio, animi avocatio, oculi evagatio de tenore decusserit, deus bonus est. suis. . . . (p. 240, 1.)

2) — — eris iterum de moecho Christianus. haec tu mihi — — —; sed cederem tibi si scriptura Pastoris quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, — — — adultera et ipsa et inde patrona sociorum a qua et alias initiaris — — — (p. 240, 10ff.)

der Christ nach der Taufe durch Busse Vergebung erlangen könne. Zweifellos handelt es sich hierbei um die Stelle Mand. IV, 1,8: *ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα· μὴ ἐπὶ πολὺ δέ τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία* [1]). Den Gedanken, welchen dieses Citat begründen soll, fasst Tert. in die Sätze zusammen: (Deus) suis, non ethnicis, sinum subicit, secunda paenitentia te excipiet; eris iterum de moecho Christianus. Der erste Satz, welcher den Inhalt der Ausführung contendunt — extraneis (s. S. 77) zusammenfasst, wird nun durch die Worte: *τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία* bewiesen [2]), welche sich unmittelbar an das letzte Wort: extraneis angeschlossen haben können. Der zweite Satz: (Deus) secunda paenitentia te excipiet findet seine Begründung durch die Worte *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα;* dieser Gedanke ist aber in der von Tert. c. 10 (init.) citierten Ausführung seiner Gegner nicht ausgesprochen; er ist aber in einem anderen Satz enthalten, der, wie S. 66 nachgewiesen, höchst wahrscheinlich ihre Voraussetzung ausdrückte: venia est fructus paenitentiae. In der That bemüht sich nun Tert. am Schluss von c. 10 (S. 240, 20 ff.) diesen Satz zu widerlegen oder wenigstens richtig zu stellen, indem er gegen den Hirten, der die Ehebrecher liebt, den wahren Hirten ins Feld führt, dessen Grundsatz er in dem Wort des Johannes findet: facite dignos paenitentiae fructus. Demnach darf man vermuten, dass aus dem Hermascitat der Satz: venia est fructus paenitentiae entweder abgeleitet oder dass er durch dasselbe begründet ist. Ob die Worte a qua et alias initiaris darauf zu beziehen sind, dass

1) Patr. apost. edd. Gebhardt, Harnack etc. III p. 78, 15.

2) Es ist klar, dass dieser Satz in der Fassung der lateinischen Übersetzung des Hermas noch viel deutlicher sagt, was Kallist damit sagen will: servo enim dei una paenitentiae venia indulgetur; denn hier fällt der Nachdruck mehr auf servo dei, während er im Griechischen eigentlich allein auf *μία* liegt. Man darf daraus aber nicht schliessen, dass Kallist die lateinische Übersetzung benutzt hätte, ebensowohl kann er das Citat im Griechischen so geändert haben, dass es seinem Zweck besser entsprach, wie er denn überhaupt frei citiert (s. S. 63. 72). Wäre er dem lateinischen Text gefolgt, so hätte er im ersten Satz: omnis, quae paenitentiam delictorum agit, recipi quidem cum venia debet, ändern müssen, da derselbe sich in dieser Form auf die untreue Ehefrau bezieht, welche reuig zu ihrem Gemahl zurückkehrt.

Kallist den Hirten noch an andern Stellen derselben Schrift citiert, oder darauf, dass er ihn in andern Schriften angezogen habe, lässt sich nicht entscheiden.

i. Während in c. 10 uns scharf und klar die Persönlichkeit Kallists entgegentritt, erscheinen in c. 11 die Gegner wieder in ihrer vagen Allgemeinheit. Es erscheint auf den ersten Blick sogar zweifelhaft, ob die Argumentation von den Thaten des Herrn aus wirklich von ihnen geliefert und nicht eine blosse Annahme Tert.'s ist. Allein der Anfang des Cap. sieht doch deutlich auf die Erörterung über die Gleichnisse zurück[1]) und deutet an, dass auch die Auseinandersetzung über den Beweis aus den Thaten des Herrn ihm von den Gegnern aufgenötigt wird. Der folgende Satz teilt dann mit, was sie von den Thaten des Herrn für ihr Verfahren geltend gemacht haben: Si vero et factis aliquid tale pro peccatoribus edidit dominus, ut cum peccatrici feminae etiam corporis sui contactum permittit lavanti lacrimis pedes eius et crinibus detergenti et unguento sepulturam eius inauguranti, ut cum Samaritanae sexto iam matrimonio non moechae, sed prostitutae, etiam quod nemini facile, quis esset ostendit, nihil ex hoc adversariis confertur, et si iam Christianis veniam delictorum praestitisset. p. 241, 2ff. Es ist die Frage, ob Tert. sich hier auch auf Worte seiner Gegner bezieht; dieses erscheint wahrscheinlich; denn alle Momente, welche für die Gegner in den Geschichten von Bedeutung sind, sind so kurz und so vollständig hier zusammengefasst, wie man es von Tert. nicht erwarten dürfte; ferner deutet das et vor factis darauf hin. Es kann nicht zu si gezogen werden, sodass der Satz concessiven Sinn bekommen würde, sondern es gehört zu factis: „Wenn aber auch durch seine Thaten der Herr etwas derartiges für die Sünder verfügt hat — — —, so folgt daraus nichts für die Gegner", und es hat zur Voraussetzung den Gedanken: der Herr hat durch seine Worte den Sündern Verzeihung verheissen; diesem wird hinzugefügt: auch durch seine Thaten hat er solches festgestellt. In diesem Sinne kann das „et" aber nur von den Gegnern gebraucht sein, und wir werden hier wieder den Fall haben, den

1) Exinde quod ad evangelium pertinet, parabolarum quidem discussa iam quaestio est. p. 241, 1.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE

wir schon öfter beobachteten, dass Tert. einen Satz seiner Gegner durch ein vorgesetztes si als Voraussetzung aufstellt, aus der er im Nachsatz dann seine Folgerung zieht. Der betreffende Satz könnte etwa gelautet haben: Idem (dass der büssende Sünder Vergebung empfängt) et factis pro peccatoribus edidit Dominus, ut (z. B.) cum peccatrici etc.

k. Tert. hat die Berufung auf den Verkehr des Herrn mit Ehebrechern als massgebend für das Verhalten der Kirche diesen Sündern gegenüber damit abgewiesen, dass er Christus als den einzigartigen Stifter der Kirche der Nachahmung durch dieselbe in dieser Hinsicht entrückt, und verlangt, dass Beispiele angeführt werden, wonach die Apostel Sünden vergeben haben. Er kennt auch hier deutlich die Vermutungen der Gegner. Denn in der That vermuten sie, dass der Apostel Paulus im zweiten Brief an die Corinther eben demselben Blutschänder Verzeihung gewährt habe, von welchem er im ersten erklärt hatte, er sei dem Satan zu übergeben „zum Verderben des Fleisches“ [1]). Für die Ausdrücke „satanae dedere“ und „interitus carnis“ haben die Gegner dabei gleich eine Interpretation gegeben, welche jeden darin liegenden Anstoss beseitigen soll. „Sie deuten nämlich das Verderben des Fleisches auf die Pflicht der Busse, welche unter Fasten und Schmutz und aller Vernachlässigung und mit aller für schlechte Behandlung angewandten Mühe durch Ertöten des Fleisches Gott Genugthuung zu leisten scheine, um hieraus zu beweisen, dass der Ehebrecher, ja jener Blutschänder nicht zum Verderben dem Satan vom Apostel übergeben sei, sondern zur Besserung, als ob er später Verzeihung wegen des Unterganges d. h. wegen der Kasteiung des Fleisches erlangen sollte, daher auch erlangt habe“ [2]). Die Berechtigung für diese Auslegung entnehmen sie aus 1 Tim 1_{20}, wo

1) Novimus plane et hic suspiciones eorum, revera enim suspicantur apostolum Paulum in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedisse, quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiarit. c. 13 p. 243, 1.

2) hic iam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere, ut ex hoc argumententur fornicatorem immo incestum illum non in perditionem satanae ab apostolo traditum, sed in emendationem, quasi postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturum, igitur et consecutum. p. 244, 22ff.

Paulus die Lästerer Alexander und Hymenäus dem Satan zur Besserung übergiebt, und aus 2 Cor. 12_7, wo er sagt, ihm sei ein Pfahl ins Fleisch gegeben, des Satans Engel, von dem er mit Fäusten geschlagen werde [1]).

Über die Form, in welcher die Gegner diese Argumente vorgebracht haben, lässt sich noch einiges feststellen. Zunächst scheint Tert. da, wo er über die Benutzung der Stellen 1 Tim. 1_{20}, 2 Cor. 12_7 berichtet, die Gegner mit ihren eignen Worten reden zu lassen, da er die bisher eingehaltene referierende Form plötzlich verlässt und in die directe Rede übergeht: plane idem apostolus — ne se extolleret. Wo er in referierendem Tone die Auslegung des „interitus carnis" mitteilt, nimmt er jedenfalls auf die Worte seiner Gegner Bezug; dieselben haben wohl sicher geschrieben: „officium paenitentiae, quod videtur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere." Hieraus haben sie argumentiert, dass der Ehebrecher dem Satan nicht zum Verderben, sondern zur Besserung übergeben sei, vielleicht mit den Worten: fornicator igitur ille non in perditionem satanae ob apostolo traditus est, sed in emendationem, scilicet postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturus, igitur et consecutus. Weniger sicher ist, ob man in dem acc. c. inf. nach revera enim suspicantur ein genaues Referat der Worte der Gegner sehen darf, da der Satz so kurz ist, dass er keine Anhaltspunkte dafür bietet; freilich spricht nichts dagegen, dass die Berufung auf das Verfahren des Paulus in die Form gekleidet war: apostolus Paulus in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedit, quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiavit; und wenn man berücksichtigt, dass durch den Conjunctiv pronuntiarit die Aussage des Relativsatzes ausdrücklich als Behauptung der Gegner hingestellt wird, so liegt nahe anzunehmen, dass Tert. dieselbe auch mit ihren Worten wiedergiebt. Zum Belege ihrer Behauptung scheinen die Gegner die ganze Stelle 2 Cor. 2_{5-11} citiert zu haben: si

1) plane idem apostolus Hymenaeum et Alexandrum satanae tradidit ut emendarentur non blasphemare, sicut Timotheo suo scribit. sed et ipse datum sibi ait sudem, angelum satanae, a quo colaphizaretur, ne se extolleret. p 244, 29.

quis autem contristavit, non me contristavit, sed ex parte, ne vos onerem omnes. satis est talis increpatio quae a multis fit; uti e contrario magis vos donare et advocare, ne forte abundantiore tristitia devoretur eiusmodi. propter quod oro vos constituatis in eum dilectionem. in hoc enim et scripsi. uti cognoscam probationem vestram, quod in omnibus obauditis mihi. si cui autem donaveritis et ego. nam et ego si quid donavi, donavi in persona Christi, ne fraudemur a satana, quoniam non ignoramus iniectiones, eius (über den Text dieses Citates s. unten S. 119. 122). Drei Abweichungen vom neutestamentlichen Text, die sicher nicht zufällig, sondern absichtlich sind, scheinen zu dieser Annahme zu nötigen.

1. satis est talis increpatio, quae a multis fit, ist gesetzt statt *ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων*. Der griechische Text bedeutet: „jene Zurechtweisung, welche der Blutschänder von der Mehrzahl erfahren hat, ist für einen solchen Menschen genug." Es handelt sich dabei um die in jenem ganz bestimmten Fall von der Mehrzahl der Gemeinde dem Schuldigen erteilte Rüge; genauer hätte sie bezeichnet werden müssen als *ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων γενομένη*. Dagegen ist durch die lateinische Übersetzung ganz allgemein gesagt: es genügt (d. h. in einem Fall, wie er durch den Zusammenhang näher bestimmt ist) eine Zurechtweisung, welche das charakteristische Merkmal hat, dass sie von der Mehrzahl der Gemeinde erteilt wird. Damit kann nur die von der Gemeinde im Bussverfahren erteilte Zurechtweisung gemeint sein.

2. *παρακαλεῖν* ist zuerst durch advocare, dann durch orare wiedergegeben; es liegt nahe zu vermuten, dass es im ersten Fall im Sinne von „herbeirufen" d. h. zurückrufen in die Gemeinde verstanden werden soll.

3. *δι' ὑμᾶς* vor *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* ist nicht übersetzt; dadurch fällt aller Nachdruck auf diese letzteren Worte, und der deutliche Zweck der lateinischen Übersetzung ist daher auszusprechen: die vom Apostel erteilte Vergebung ist im Namen Christi erteilt. Da nun nach dem vorhergehenden Satz die Vergebung des Apostels mit der der Gemeinde zusammentrifft, so ist bewiesen, dass auch die letztere im Namen Christi erteilt ist.

Diese Änderungen rühren nicht von Tert. her, der wenigstens für v. 6 p. 246, 16 die richtige Lesart kennt; er hat sie also aus der Schrift seiner Gegner, deren Ansichten sie begünstigen, herübergenommen. Dass diese gegnerische Schrift von Kallist herrührt, setzt Tert.s Polemik ausser Zweifel [1]).

Fraglich ist dagegen, ob auch die Deutung des interitus carnis auf die Kasteiung des Fleisches in diesem Zusammenhang gegeben ist. Zwei Momente scheinen dagegen zu sprechen:

1. Tert. sagt, Paulus sollte dem Blutschänder so leichtsinnig verziehen haben, „ut nec hunc saltem habitum legitimum paenitentiae quem ab ipso didicisse deberes (welchen du von ihm persönlich, durch seine unmittelbare Belehrung, gelernt haben müsstest) ab eo exegerit? Darnach scheint Kallist den Worten des Paulus keine solche Deutung gegeben zu haben, wonach in ihnen Bussleistungen von dem Sünder gefordert werden, also die Deutung des interitus carnis scheint nicht von ihm herzurühren. Aber andererseits ist zu beachten, dass Tert. von dem „habitus legitimus paenitentiae“ redet, welcher darin besteht, dass der Büssende in Sack und Asche, auf den Boden hingestreckt vor die Presbyter und Wittwen, die Fürbitte der Gemeinde erfleht, und diese officielle öffentliche Busse hat man auch in dem „interitus carnis“, der blossen Kasteiung des Fleisches, nicht gefunden.

2. Nachdem Tert. diese Deutung widerlegt hat, fährt er fort: et his itaque discussis, quae intercesserant, regredior ad secundam Corinthiorum: darnach könnte man vermuten, dass

---

1 et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros — — — — inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlicebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris, tua ovis ne rursus de grege exiliat (quasi non exinde iam liceat quod nec semel licuit), ceteras etiam metu comples cum maxime indulgens, apostolus vero tam proiecte ignovisset, ut nec hunc saltem habitum legitimum paenitentiae, quem ab ipso didicisse deberes, ab eo exegerit? p. 243, 25 ff. Die Fragezeichen hinter quasi und indulgens bei Oehler und Reifferscheid sind sinnwidrig. Es wird in den betr. Sätzen das Verfahren Kallists gegen die Sünder geschildert, wie er es factisch übt und als zweckmässig anerkennt, und daran schliesst Tert. die verwunderte Frage: wenn du ein solches Bussverfahren für nötig hältst, dann sollte Paulus ganz ohne dasselbe die Wiederaufnahme des Sünders verfügt haben?

dieselbe in dem Zusammenhang der Ausführungen über den Blutschänder sich nicht befand, sondern nur zufällig von ihm hier behandelt sei, indem er, den Faden der gegnerischen Schrift verlassend, ein von anderer Seite vorgebrachtes Argument widerlege. Aber ebensowohl möglich ist es, dass in der betr. Schrift des Kallist die fragliche Auslegung erst auf das Citat satis est talis increpatio folgte und, weil er sie vor demselben behandelt, von ihm als haec, quae intercesserant bezeichnet wird.

Also hiernach lässt sich nicht entscheiden, ob die Deutung des unangenehmen Ausdrucks interitus carnis von Kallist oder einem seiner Parteigänger herrührt.

l. Ebenso wird sich kaum volle Klarheit darüber gewinnen lassen, ob die Gegner Tert.s 2 Cor. 12_{21}: ne rursus cum venero, humiliet me deus et lugeam multos eorum, qui ante deliquerunt et paenitentiam non egerunt super immunditia quam admiserunt, fornicatione et vilitate" (p. 251. 27), für sich in Anspruch genommen haben. Harnack (Zs. f. Th. und K. 1891. S. 118) spricht sich dafür aus, auch Preuschen scheint es zu vermuten (a. a. O. S. 49). Die Frage wird sich darnach entscheiden, wie man die Eingangsworte von c. 15 auffasst: Si etiam sequentia illius epistolae ad intentationem apostoli extendas, nec ipsa comparabuntur ad obliterationem incesti, ne et hic suffundatur apostolus posteriorum incongruentia sensuum (p. 250. 19). Hierbei kommt es darauf an [1],

1) Es muss ausserdem bemerkt werden, dass das Citat vom Wortlaute des N.T. abweicht; es ist ausgelassen πρὸς ὑμᾶς hinter ὁ θεός μου und der Schluss geändert, für ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ᾗ ἔπραξαν steht „super immunditia quam admiserunt fornicatione et vilitate". Somit wird der Begriff „immunditia" durch die beiden andern fornicatio und vilitas definiert, diese erscheinen ihm also untergeordnet, während sie im Urtext ihm coordiniert sind. Ist diese Änderung tendenziös aufzufassen? Statt der drei Begriffe sind hier zwei fornicatio und vilitas unter immunditia zusammengefasst; dadurch bekommt jeder der beiden ein grösseres Gewicht. Indem quam admiserunt an immunditia herangerückt wird, wird ausdrücklich betont, dass beides, fornicatio und vilitas, wirklich vorgekommen ist, während dies in der originalen Fassung nicht mit so grosser Bestimmtheit geschieht, da sich hier der Relativsatz nur auf ἀσελγείᾳ bezieht. Das Citat sagt also in der von Tert. mitgeteilten Form etwas ausdrücklicher und klarer, was seine Gegner, wenn sie es gebraucht, damit hätten sagen müssen; aber ob die Änderungen deshalb auf sie zurückzuführen sind und nicht etwa auf Gedächtnisfehler Tert.'s,

ob das extendas auf Kallist oder ganz allgemein auf alle Gegner Tert.s zu beziehen ist, ob demnach Tert. wirklich damit zu rechnen hat, dass der folgende Inhalt des Briefes von Kallist zur Bestätigung seiner Anschauung vom Verfahren Pauli gegen den Blutschänder verwertet ist oder ob er nur den Fall setzt, dass er es thäte. Wahrscheinlicher ist wohl das erstere; aber da jede persönliche Polemik gegen Kallist hier fehlt, so kann man keine Sicherheit darüber gewinnen. Nimmt man an, Tert. wende sich an Kallist, so leitet der Satz folgenden Gedankengang ein: Wenn du, wie du versuchst, auch den folgenden Inhalt des Briefes heranziehst, um das unsichere Verfahren des Apostels gegen den Blutschänder dadurch sicher zu stellen, so soll auch dieses nicht den Beweis liefern, dass er die Blutschande vergessen habe. Er spricht so deutlich im folgenden das Verdammungsurteil über jegliche Unreinheit aus und verneint so bestimmt jede Gemeinschaft zwischen Licht und Finsternis, Christus und Belial, dass er unmöglich den Blutschänder wieder in die christliche Gemeinschaft zurückgerufen haben kann. Diese bestimmten, klaren Aussagen müssen die Grundlage bilden, von welcher aus man sein Verfahren gegen den Blutschänder feststellen und auch die folgenden Aussprüche verstehen muss. „Wenn er nämlich gegen Ende des Briefes schreibt: ne rursus cum venero etc., so verfügt er damit natürlich nicht, dass die, welche er in der Kirche finden wollte, aufgenommen werden sollten, wenn sie Busse gethan hätten, sondern dass sie zu betrauern seien und ohne Zweifel auszustossen, sodass sie die Busse verlören“ [1]). In dieser Ausführung weist, falls im Anfang des Cap. von einer wirklichen, nicht von einer bloss angenommenen Berufung auf den folgenden Inhalt

ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, unmöglich ist das letztere jedenfalls nicht.

1) oro te, qui talia solche scharfe Verurteilung der Unreinheit) infigit mentibus nostris, revocaverat aliquem fornicatorem in ecclesiam? an ideo scribit, ne tibi nunc revocasse videatur? haec sicuti et praeteritis praescribere, ita et sequentibus praeiudicare debebunt. in finem enim epistolae dicens, ne rursus etc. — —, non utique recipiendos constituit, si paenitentiam inissent, quos in ecclesia inventurus erat, sed lugendos et sine dubio eiciendos, ut paenitentiam perderent. p. 251, 24ff. Mit der Wendung oro te scheint doch eine bestimmte Persönlichkeit — Kallist — ins Auge gefasst zu sein.

des Briefes die Rede ist, das sequentibus (p. 251, 27) auf das sequentia (p. 250, 19) zurück, und dann ist gesagt, dass Kallist auch 2 Cor. 12_{21} benutzt hat[1]). Über die Form, in welcher Kallist das Citat eingeleitet hat, lässt sich aber gar nichts aussagen.

Harnack meint, in c. 18 drei Argumente der Gegner Tert.s zu finden, welche der von Kallist verfassten oder approbierten Schrift für die Vergebbarkeit der Fleischessünden entnommen sein sollen (a. a. O. S. 118).

1. Wo Unzucht und Ehebruch in der Schrift generell verdammt seien, sei doch der Unzüchtige noch nicht verdammt und die Vergebung für ihn nicht ausgeschlossen[2]).

2. Wo Ehebrecher definitiv verdammt seien, seien Heiden gemeint[3]).

3. Wo Christen gemeint seien, sei stets anzunehmen, dass die Verdammung eine bedingte sei — bis sie vollkommene Busse gethan haben[4]).

Allein diese Argumente sind Einwände auf die Widerlegungen Tert.s, die dieser sich selbst macht: sie sind deutlich auf die von ihm beigebrachten Beweise für die unbedingte Verdammung der Unzüchtigen durch die Schrift zugeschnitten (schon haec, hoc, hic deuten dies an). Hätte Kallist wirklich gesagt: wo der Ehebruch verdammt wird, ist damit über den Ehebrecher noch nichts entschieden, so hätte Tert. Eulen nach

1) Dass die Stelle wirklich so ausgelegt sei, als ob darin von der Wiederaufnahme der Unzüchtigen in die Gemeinschaft geredet werde, könnte man vielleicht aus dem Satz schliessen: et ceterum non competit eum de communicatione aliquid hic ostendisse, qui eam supra luci et tenebris, iustitiae et iniquitati negarat p. 252, 6, da hier eine Auslegung abgewiesen werden soll, nach welcher Paulus doch „hic aliquid de communicatione ostendit".

2) Sed haec, inquit, ad interdictionem pertinebunt omnis impudicitiae et ad indictionem omnis pudicitiae salvo tamen loco veniae, quae non statim denegatur, si delicta damnantur, quando veniae tempus cum damnatione concurrat, quam excludit. p. 258, 28.

3) hoc (Prov. 6_{32}) si de ethnico putaveris dictum, certe de fidelibus iam audisti per Esaiam (52_{11}) p. 259, 11.

4) quid, si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem? p. 260, 22.

Athen getragen, wenn er alle Stellen, wie er in c. 16. 17 thut, sorgfältig sammelte, da er im Voraus wusste, dass sie für den Gegner, so wie derselbe seinen Standpunkt fixiert hatte, nichts bewiesen. — Der dritte Einwand wird schon durch die Worte, mit welchen Tert. ihn einführt: quid, si et hic respondere concipias, als fingiert, als möglich gekennzeichnet[1]). Zudem sind die Einwände deutlich als verschiedene Absätze in Tert.s Gegenargumentation markierend erkennbar: 1. Der Ehebruch ist allgemein verurteilt. 2. Der Ehebrecher wird verdammt und zwar 3. nicht der Ungläubige, sondern der Christ. 4. Er wird unbedingt verurteilt. Es handelt sich hier also nicht um wirkliche Argumente der Gegner, sondern um fingierte Einwände Tert.s, durch welche er seine Darlegung geschickt und lebendig weiterführt.

m. Diese Ausführungen über das Verfahren des Paulus gegen den Blutschänder bricht Tert. mit den Worten ab: Sed quonam usque de Paulo, quando etiam Johannes nescio quid

1) Dabei giebt jedoch das „et hic" zu denken; es ist ja möglich, dass es bedeutet: was, wenn du auch hier einen Einwand findest, nämlich etc.; aber es kann ebenso gut heissen: was, wenn du auch hierauf mit deiner schon sonst ausgesprochenen Ansicht antwortest: „es werde zwar den Sündern, sogar den im höchsten Masse am Fleisch befleckten, die Gemeinschaft entzogen, aber nur für den Augenblick mit der Absicht, sie infolge der geleisteten Busse wiederherzustellen gemäss jener Güte Gottes, welche lieber die Busse des Sünders will als seinen Tod." Dann wäre wohl anzunehmen, dass Kallist mit diesen Worten das Resultat aus seiner Ausführung über das Verfahren des Paulus gegen den Blutschänder gezogen habe (besonders wegen des Ausdrucks maxime carne pollutis). Ich möchte diese letztere Möglichkeit für die wahrscheinlichere halten und zwar weil Tert. fortfährt: hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est. Wenn er den Satz: Deus mavult peccatoris paenitentiam quam mortem als das Fundament der Meinung seiner Gegner bezeichnet, so müssen diese denselben mehrfach ausgesprochen haben nicht nur im Zusammenhang der S. 62ff. besprochenen Ausführung. Deshalb ist Tert. auch schon c. 10 (p. 239 31ff.) darauf zurückgekommen. Ich vermute daher, dass seine Gegner diesen Satz einmal im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und dann wieder bei der Erörterung über den Blutschänder ausgesprochen haben, und bei der letzteren Gelegenheit könnte dies sehr wohl mit den Worten geschehen sein, in die Tert. hier ihren Einwand kleidet. Doch lässt sich auch hier keine sichere Entscheidung treffen.

diversae parti subplaudere videatur? quasi in Apokalypsi manifeste fornicationi posuerit paenitentiae auxilium — — (p. 261, 28). Man darf daraus schliessen, dass seine Gegner auch die Stelle Apoc. 2_{20} ff. citiert haben für ihre Praxis und zwar in Verbindung mit jener Berufung auf Paulus; denn es sind dieselben Gegner, mit denen Tert. über 2 Cor. 2_5 ff. streitet. Fraglich ist nur, in welcher Form sie dies Argument vorgebracht haben. Zunächst scheint, um die Stellung des Johannes zu der schwebenden Frage zu fixieren, die Wendung gebraucht zu sein: Johannes in Apocalypsi manifeste fornicationi posuit paenitentiae auxilium. Darauf ist dann das Citat der betr. Stelle gefolgt, aber wohl nicht in der Fassung, wie es Tert. wiedergiebt; er schreibt fortfahrend: ubi ad angelum Thyatirenorum spiritus mandat habere se adversus eum, quod teneret mulierem Jezabel, quae se propheten dicit et docet, atque seducit servos meos ad fornicandum et edendum de idolothytis. et largitus sum illi temporis spatium, ut paenitentiam iniret, nec vult eam inire nomine fornicationis. ecce dabo eam in lectum et moechos eius cum ipsa in maximam pressuram, nisi paenitentiam egerint operum eius. Da er hier den Indicativ mandat gebraucht, so ist anzunehmen, dass er in dem Relativsatz nicht die Rede seiner Gegner mitteilen will, welche er im Conjunctiv berichten würde. Er hat sich ausserdem im Eingang einen Gedächtnisfehler zu schulden kommen lassen, indem er schreibt: quod teneret, wie in Apoc. 2_{14}, während der Urtext hat ὅτι ἀφεῖς; das erstere bedeutet: „weil du die Jezabel in der Gemeinde behältst“ und passt daher sehr schlecht zu dem Zweck des Kallist, da mit den Worten: „ich zürne dir, weil du die Jezabel in der Gemeinde behältst“ das Gegenteil von dem, was Kallist wollte, ausgesagt wäre. Auch der Übergang von der dritten Person in die erste (servos meos) ist sehr auffallend und erklärt sich nur aus der verwickelten Construction Tert.s, während die Gegner, wenn sie das Citat für ihren Zweck zurechtschnitten, denselben an geeigneterer Stelle vollziehen konnten. Vermuten möchte man, dass bei ihnen das Citat etwa folgendermassen gelautet: posuit paenitentiae auxilium: spiritus enim de muliere Jezabel dicit: largitus sum etc. Tert. hat dann aus dem Gedächtnis ungenau den Anfang des Citates und die genauere Einleitung desselben hinzugefügt.

Ein Problem bieten die beiden auf das Citat folgenden Sätze dar: bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit. sive ego enim, inquit, sive illi, sic praedicamus. Beginnt Tert. mit diesen Worten seine Widerlegung oder haben die Gegner ihr Citat damit geschlossen? Der erste Satz heisst jedenfalls: „gut aber ist, was mit den Aposteln und den Glaubens- und Sittenregeln stimmt“[1]). Was würde derselbe hier im Munde Tert.s besagen? Er hat ausgeführt: Wozu der Streit über Paulus, da ja auch Johannes den Gegnern recht zu geben scheint? als ob er in der Apokalypse die Hülfe der Busse für Hurerei festsetzte, wo der Geist dem Engel der Thyatirener die Anweisung über Jezabel giebt: ich habe ihr eine Frist zur Busse gesetzt, darnach will ich sie verderben. Gut aber ist u. s. w.“, fährt er dann fort. Sollte mit diesem Satz die Widerlegung Tert.s einsetzen, so könnte man darin nur den Grundsatz ausgesprochen finden, welcher für den richtigen Schriftgebrauch zu gelten habe, von den Gegnern aber übertreten sei. Er müsste dann aber der gegnerischen Argumentation viel schärfer und energischer entgegengestellt sein als es durch autem geschieht; denn dieses drückt keinen Gegensatz aus, sondern führt einen Gedanken weiter[2]). — Dagegen wird der Zusammenhang verständlich, wenn man annimmt, dass die Gegner ihr Citat mit jenem Satz geschlossen haben. Sie hätten dann etwa gesagt: „Paulus wird von Johannes unterstützt, welcher Apoc. 2_{20} deutlich die Hülfe der Busse für Hurerei festgesetzt hat. Gut aber ist, was mit den Aposteln und den Glaubens- und Sittenregeln übereinstimmt; denn sei ich es, spricht er, seien sie es, so predigen wir.“ Tert. fährt dann fort: „Ja, ganz recht, daher ist es für die ganze Religion von Wichtigkeit, dass man nicht glaubt, Johannes habe etwas zugestanden, was Paulus abgeschlagen hat“[3]; er nimmt also mit ebenso feiner wie scharfer Ironie die

1) bene quod ist hier nicht die sonst mehrfach bei Tert. vorkommende Redewendung: gut, dass, so de idol. 5, Apol. 7, de iei. 13, de carne Chr. 21, denn wenn man hier so übersetzen wollte, so würde dem Satze das Subject fehlen, da sich aus dem Zusammenhange ein solches nicht ergänzen lässt.

2) Tert. hätte vielmehr schreiben müssen: Sed bene est nihil nisi quod etc.

3) totius itaque sacramenti interest nihil credere ab Iohanne concessum, quod a Paulo sit denegatum. p. 262, 10.

Worte seiner Gegner als Grundlage ihrer Widerlegung auf. Es ist hierbei vorläufig angenommen, dass Tert. den Satz: sive ego enim inquit sive illi sic praedicamus in dem Sinne seiner Gegner verstanden habe, wenn er ihn so deutet, als ob sie damit die notwendige Übereinstimmung zwischen Paulus und Johannes behaupten wollten; deshalb wurde zunächst vorausgesetzt, dass als Subject zu „inquit" Paulus zu denken sei. Aber es springt in die Augen, dass, in diesem Sinne verstanden, das Citat gar nicht beweist, was es beweisen soll; es handelt sich für die Gegner Tert.s nicht um die Übereinstimmung der Apostel unter einander, sondern ihre These ist: „gut ist das, was mit den Aposteln und den Glaubens- und Sittenregeln übereinstimmt"; jede neue Bestimmung muss sich also dadurch als christlich legitimieren, dass sie mit den Aposteln d. h. mit der kanonischen Sammlung apostolischer Schriften und den Glaubens- und Sittenregeln d. h. den unter dem Titel *ἀποστολικὴ παράδοσις* zusammengefassten Glaubens- und Lebensordnungen stimmt. Die Träger dieser Überlieferung sind aber die Bischöfe, die vom heil. Geist geleitet werden; also ruht ihre Auctorität darin, dass sie auf den heil. Geist als Urheber zurückgeht. In dem Satze, welcher das Citat: Apok. 2_{20} einleitet, ist nun ohne Zweifel spiritus Subject, es macht daher auch keine Schwierigkeiten, spiritus als Subject zu inquit zu ergänzen. Dann wäre ein Wort des Paulus als Ausspruch des heil. Geistes citiert; dies ist auch in einer um 220 entstandenen Schrift keineswegs undenkbar[1]). Wir haben hier demnach dieselbe Vorstellung wie Act. 15_{28}: *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι κτλ.* Der Beschluss des Apostelconcils erhält für die Christen verpflichtende Kraft, weil der heil. Geist und die Apostel in demselben zusammenstimmen; ebenso hat die Verfügung Kallists deshalb Gültigkeit, weil ihre Übereinstimmung mit den Aposteln und dem heil. Geist erwiesen ist.

n. Ohne Zusammenhang mit dem Citat aus der Apoka-

1) Weiss, Einl. in das N.T. S. 64. Vielleicht hat auch Tert. spiritus sanctus als Subject zu inquit ergänzt; wenigstens sagt er: hanc aequalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur in sensus eius (p. 262, 11). Dann hätte er erklärt: der hl. Geist sagt: so wie ich predigen die Apostel; da also die Predigt der Apostel mit der des heil. Geistes stimmt, so können die Apostel unter sich nicht differieren.

lypse benutzen Tert.s Gegner auch ein Wort aus dem 1. Brief des Johannes: de epistola quoque Iohannis carpunt statim. dictum est: sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto (p. 263, 11). Wo das Wort im Zusammenhang ihrer Argumentation gestanden hat, ist schwer zu sagen; wahrscheinlich kam im Satz vorher deus vor, was aus dem „filii eius" zu schliessen ist[1]). Um den Schutz dieses Wortes seinen Gegnern zu entziehen, geht Tert. auf den Zusammenhang des Briefes ein und weist nach, dass es hiernach bedeute: das Blut Jesu Christi bewahrt uns rein vor aller Sünde, sodass wir keine thun. Fortfahrend führt er dann mit den Worten: sed subicit, inquis[2]), 1 Joh. $1_{8.9}$ als Einwand seiner Gegner ein und weist denselben dadurch zurück, dass er delictum habere v. 8 durch deliquisse d. i. „gesündigt haben" als Präteritum interpretiert. Mit eo amplius[3]) citiert er dann 1 Joh. $2_{1.2}$ als weitere Einrede, die er aus dem ferneren Zusammenhang des Briefes widerlegt. Harnack und Preuschen haben hieraus den Schluss gezogen, dass die Gegner auch 1 Joh. $1_{8.9}$, $2_{1.2}$ mit benutzt haben. Ich habe mich trotz sorgfältigster Prüfung der Stellen nicht davon überzeugen können. Meiner Ansicht nach liegt die Sache so: Tert. hat bei seinen Gegnern den Spruch gefunden: Sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto; um ihre Deutung desselben zu widerlegen, beleuchtet er den Zusammenhang und zieht die unmittelbar vorhergehenden Worte heran. Damit lenkt er aber den Blick seiner Gegner auf das unmittelbar folgende, woraus sich Einwände gegen seine Deutung erheben lassen. Diese lässt er sie vorbringen. Dass die Worte mit „sed subicit" „eo amplius" eingeführt werden, erweckt nicht den Anschein, als ob

1) Da der griechische Text auch *τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* hat, so könnte möglicherweise das „eius" auf eine mechanische Herübernahme des Verses zurückzuführen sein; da Kallist aber sonst die Citate für seinen Zusammenhang passend umformt, so ist dies nicht gerade sehr wahrscheinlich.

2) si dicamus nos delictum non habere, seducimus nosmet ipsos et veritas non est in nobis. Si confitemur delicta nostra, fidelis et iustus est, ut dimittat ea nobis et emundet nos ab omni iniustitia (p. 264, 2ff.).

3) eo amplius, filioli, haec scripsi vobis, ne delinquatis, et si deliqueritis advocatum habemus apud deum patrem Iesum Christum iustum, et ipse placatio est pro delictis nostris, secundum haec, inquis, et delinquere nos et veniam habere constabit. (p. 264, 9ff.)

sie von vornherein im Zusammenhang mit dem Citat: Sanguis filii etc. vorgebracht waren. Doch ist es schwer, ein einigermassen sicheres Urteil hierüber zu gewinnen.

2. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Argumenten.

Die Argumente, welche aus der Schrift Tert.s als Eigentum seiner Gegner ermittelt sind, beweisen unabhängig von einander für den Satz: „Sünden des Ehebruchs und der Hurerei können von der Kirche vergeben werden" teils nichts teils sehr wenig. Die Argumente a (von der Güte Gottes), b (der Satz: venia est fructus paenitentiae, c (die Arche), d, f (vom verlorenen Groschen, Schaf und Sohn) g (Ez. 34 $_{2\,ff.}$), h (dass die Busse nicht von den Heiden, sondern von den Christen verlangt wird), beweisen zu viel, da hier nirgends eine Einschränkung der vergebbaren Sünden auf Hurerei und Ehebruch auch nur im entferntesten angedeutet ist. Die Punkte i (Verkehr des Herrn mit Ehebrechern), k (Verfahren Pauli gegen den Blutschänder), m (Citat aus der Apokalypse) besagen aber für die schwebende Frage zu wenig, weil es sich hier um einzelne Fälle handelt, welche man zu verallgemeinern nicht ohne weiteres das Recht hat. Es lässt sich daher a priori vermuten, dass die Argumente, welche Tert. einzeln behandelt, von den Gegnern in einen gewissen Zusammenhang mit einander gesetzt sind.

Es lässt sich in der Reihenfolge, in welcher Tert. die einzelnen Gründe seiner Gegner bekämpft, eine logische Anordnung derselben nicht verkennen:

1. Aus dem obersten Satz des christlichen Glaubens: Gott ist die Liebe, wird der oberste Grundsatz christlicher Sittlichkeit, barmherzige Liebe auch gegen sündigende Brüder zu üben, abgeleitet.

2. Die Kirche ist die Arche mit reinen und unreinen Tieren; sie soll also die Sünder nicht ausstossen.

3. Die Bischöfe haben die Pflicht, die verlorenen zu suchen gemäss den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und Groschen.

4. Bedingung der Wiederaufnahme Gefallener ist Busse, wie Christus in der Parabel von den beiden Söhnen lehrt; von den Christen, nicht von den Heiden wird diese Busse verlangt.

da nur der, welcher weiss, was seine Pflicht ist, seine Sünden bereuen kann.

5. Der Herr hat durch seinen Verkehr mit Ehebrechern diesen ein Anrecht auf die verzeihende Gnade gegeben.

6. Die Apostel haben gegen Unzüchtige Erbarmen walten lassen: Paulus gegen den Blutschänder in Corinth, Johannes gegen das unzüchtige Weib Isabel.

Diese Anordnung scheint nicht von Tert., sondern von seinen Gegnern herzurühren; die Fortschritte in seiner Ausführung werden offenbar durch den Gedankengang seiner Gegner bestimmt. Dies zeigt sich

1. in mehreren Übergängen: a parabolis licebit incipias, — — — c. 7 (p. 230, 21) Excusso igitur iugo in ethnicum disserendi parabolas et semel dispecta vel recepta necessitate non aliter interpretandi quam materia propositi est, contendunt iam nec competere ethnicis paenitentiae denuntiationem — — c. 10 (p. 239, 1) Exinde quod ad evangelium pertinet, parabolarum quidem discussa iam quaestio est. si vero et factis — — — c. 11 (p. 241, 1) Itaque isti, qui alium paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum iam nec in apostolis possident, age nunc vel de apostolico instrumento doceant maculas carnis post baptisma respersae paenitentia dilui posse. c. 12 (p. 241, 18);

2. in einigen Abweichungen von dem Princip, welches der Anordnung zu Grunde liegen müsste, wenn sie von Tert. herrührte:

a. die Stelle Ez. 34_2 behandelt Tert. mit den Parabeln vom verlorenen Schaf und Groschen zusammen c. 7[1]), während er sie eigentlich in cap. 6 hätte erledigen müssen, wo er seine Stellung zum A.T. principiell klar stellt; der Grund für diese Abweichung kann nur darin liegen, dass seine Gegner die Stelle in diesem Zusammenhang citierten und er sich ihrem Gedankengang anschloss;

b. die Berufung auf Hermas weist er c. 10 ab[2]), nachdem er den Grundsatz widerlegt hat, dass die Ankündigung der

1) denique si meministi prophetarum, cum pastores increpantur, puto Ezechielis est vox — — — p. 233, 7.

2) sed cederem tibi, si scriptura pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi — — — p. 240, 11.

Busse sich nur auf die Christen beziehen könne; eigentlich musste diese principielle Abweisung des Hirten in c. 20 gegeben werden[1]), wo er Barnabas citieren will und deshalb darzuthun hat, weshalb dieser vor jenem den Vorrang behaupte; der Grund, weshalb er schon c. 10 sich mit Hermas auseinandersetzt, kann wiederum nur darin liegen, dass er seine Widerlegung durch den Gedankengang seiner Gegner bestimmen lässt.

Darnach ist es wahrscheinlich, dass Tert. eine Schrift vor sich hatte, in welcher die von ihm in den capp. 6—13 abgewiesenen Gründe im Zusammenhang vorgebracht waren.

Dies lässt sich noch durch mehrere andere Momente erhärten.

1. Es kann kein Zweifel sein, dass die Parabeln vom verlorenen Schaf und Groschen benutzt sind, um daraus die Pflicht der Bischöfe, das verlorene zu suchen, abzuleiten, und dass diese Anwendung durch Hinzufügung von Ez. 34_2 ff. eindringlicher gemacht ist; es ist ferner sicher, dass diese Gleichnisse mit der Schlussdrohung aus einer Schrift entlehnt sind, die, wenn sie nicht auf Kallists Autorschaft zurückgeht, jedenfalls unter seiner Autorität stand (S. 73). Zu dieser selben Schrift muss nun auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn mit seiner Auslegung gehört haben; dies ist schon S. 73 wahrscheinlich gemacht; es lässt sich dies aber auch noch aus der Stelle: — inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris, schliessen. Wie die Anrede bonus pastor, welche Tert. hier dem Kallist giebt, ironisch Bezug darauf nimmt, dass er, indem er sich auf das Gleichnis vom verlorenen Schaf beruft, als guter Hirte gelten will, so bezieht sich die Anrede benedictus papa „gesegneter Papa" sicher darauf, dass er auch als guter Vater den verlorenen Sohn wieder aufnehmen will; er hat sich also auch auf die Parabel vom verlorenen Sohn berufen. Übrigens ist es schon an und für sich wahrscheinlich, dass in einer Schrift, wo die beiden ersten Gleichnisse aus Lc. 15 benutzt waren, auch das dritte nicht fehlte. Auf eben diese Schrift scheint Tert. aber auch cap. 10 init. Bezug zu nehmen, sodass auch die Ausführung darüber, dass von den Heiden keine Busse verlangt werden könne (S. 77f.), mit dem Wort

1) vgl. Preuschen, a. a. O. S. 30 II.

aus Hermas als Abschluss dazu gehört hätte. Denn dieser Abschnitt ist mit dem vorigen dadurch verbunden, dass auch er jedenfalls auf Kallist zurückgeht. Wollte man hier an zwei verschiedene Schriften denken, so müssten diese beide etwa zu gleicher Zeit erschienen, beide aus der Partei des Kallist stammen, die letztere ziemlich sicher, die erstere höchst wahrscheinlich ihn selbst zum Verfasser haben[1]), und Tert. hätte aus der einen gerade ein Stück aufgenommen, welches sich sehr gut in den Gedankengang der anderen einfügte, den er eben abgebrochen: dies würde voraussetzen, dass beide Schriften bezüglich gewisser Partien auch im Gedankengang übereingestimmt hätten. Diese Annahme ist doch recht unwahrscheinlich und man wird daher sich zu der einfacheren entschliessen müssen, dass die unter d, e, f, g, h behandelten Argumente der Gegner Tert.s aus einer von Kallist selbst herrührenden Schrift entnommen sind, in welcher sie eine zusammenhängende Ausführung bildeten.

2. Ein weiteres zusammenhängendes Stück einer Schrift Kallists wird von den unter k, l, m behandelten gegnerischen Argumenten gebildet. Es ist S. 83f. nachgewiesen, dass Kallist selbst sich auf das Verfahren des Paulus gegen den Blutschänder zur Verteidigung seiner Praxis berufen haben muss; es ist S. 85f. wahrscheinlich gemacht, dass er in demselben Zusammenhang auch 2 Cor. 12_{21} citiert hat. Tert. berichtet nun weiter, dass die Gegenpartei auch Apoc. 2_{20} vorgebracht habe, und es ist S. 90f. versucht, zu beweisen, dass dies Citat durch den Satz: bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit geschlossen ist. Dieser Satz setzt voraus, dass der Abschnitt, welchen er beschliesst, eine Berufung auf mehrere Apostel enthielt. Man darf daher als sicher annehmen, dass dem Citat aus Johannes ein solches aus Paulus vorangegangen ist, und damit dürfte bewiesen sein, dass die Verweisung auf das Verfahren Pauli gegen den Blutschänder[2]), die Stelle

1) Die Rückbeziehung auf c. 7 (p. 230, 22) in den Worten: cui ille, si forte, patrocinabitur pastor, quem in calice depingis (wobei Kallist angeredet ist), stellt es m. E. ausser Zweifel, dass auch derjenige, welcher sich c. 7 auf „die Malereien unserer Kelche" berufen hat, Kallist ist.

2) Unentschieden bleibt natürlich noch, ob die Deutung des interitus carnis auch in dieser Schrift stand.

2 Cor. 12_{21} und das Citat Apoc. 2_{20} einen Abschnitt in einer Schrift des Kallist dargestellt haben.

3. Allein der Satz bene autem etc. führt noch weiter; er setzt voraus, dass die Ausführung, an deren Ende er steht, auch die Übereinstimmung des von den Gegnern Tert.s verteidigten Satzes: Ehebrecher können, wenn sie Busse gethan haben, wieder in die Gemeinde aufgenommen werden, mit der regula fidei und der regula disciplinae nachgewiesen hat. Nun ist die regula disciplinae in der Schrift, welche S. 95. 96 dem Kallist zugewiesen ist, aus den Gleichnissen von Luc. 15 abstrahiert: die Pflicht der Bischöfe, das verlorene zu suchen, und die an den Sünder zu stellende Bedingung der Busse. Es ist also gewiss, dass die beiden Stücke, von denen sich das eine aus den unter d, e, f, g, h und das andere aus den unter k, l, m behandelten Argumenten des Kallist zusammensetzt, aus einer und derselben Schrift entnommen sind.

Mit diesen beiden Abschnitten ist aber diese Schrift noch nicht vollständig; denn in derselben soll auch die Übereinstimmung der Busspraxis Kallists mit der regula fidei nachgewiesen sein. Dies ist nun geschehen in dem unter a behandelten Argument: Deus bonus et optimus etc. Es ist nun S. 65 als höchst wahrscheinlich nachgewiesen, dass die Schrift, aus welcher Tert. c. 2 init. citiert, von Kallist herrührt. Man wird daher nicht fehlgehen mit der Annahme, dass auch dieses Stück ein Teil derselben Schrift Kallists ist, welcher die Argumente d—h und k—m zugewiesen werden mussten.

4. Dreizehn einzelne Gründe sind es, welche Tert. widerlegt; neun davon gehören einer Schrift des Kallist für die Vergebbarkeit der Fleischessünden an; es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass auch die übrigen vier (zu denen übrigens als fünfter die Deutung des interitus carnis auf die exomologesis kommt) in dieser Schrift ihren Platz gehabt haben. Nahezu gewiss ist dies bei dem unter i behandelten, wo aus dem Verkehr des Herrn mit Ehebrechern argumentiert wird; es würde geradezu eine Lücke entstehen, wenn zwischen dem Beweis aus den Gleichnissen des Herrn und dem aus dem Verfahren der Apostel nicht der aus Jesu Thaten den Übergang gebildet hätte. Sicher ist auch wohl, dass das Bild von der Arche (s. S. 67f.) vor dem Beweis aus den Gleichnissen gestanden hat, selbst ein

Gleichnis. Es kann auch als überwiegend wahrscheinlich gelten, dass die Erklärung des interitus carnis in dieser Schrift gestanden hat, da der auffallende Ausdruck eine Interpretation verlangte, und eine andere Schrift, aus welcher Tert. die betr. Stelle entlehnte, neben der des Kallist nicht nachgewiesen werden kann. Freilich die beiden Argumente b und n lassen sich nicht ohne weiteres auf Grund der Stellen, die ihnen Tert. anweist, in den Zusammenhang der Schrift Kallists eingliedern; aber damit ist noch nicht bewiesen, dass sie nicht zu ihr gehört haben können; vielmehr muss man jetzt annehmen — falls nicht nachgewiesen wird, dass sie aus einer andern Schrift stammen — dass sie zu dieser gehört haben und durch die Art, wie Tert. seine Widerlegung einrichtete, aus ihren ursprünglichen Stellen verschoben wurden.

Es bliebe jetzt noch die Thatsache zu erklären, dass Tert. seinen Gegner bald als eine Einzelpersönlichkeit, bald als eine Mehrzahl behandelt. Preuschen hat alle Stellen zusammengestellt, wo Tert. seine Gegner allgemein als diversa pars oder ähnlich bezeichnet, wo er sie im Plural und wo im Singular reden lässt (a. a. O. S. 18 ff.). Es ergiebt sich daraus als zweifellos, dass er auch da den Plural gebraucht, wo er nur Kallist persönlich im Auge haben kann, so cap. 1, wo er sich über dessen „Edict" ereifert; er gebraucht hier kein einziges Mal den Singular, sondern redet von seinen Gegnern immer wie von einer unbestimmten Mehrheit. Kallist ist für ihn eben der Vertreter einer grossen Partei, der Psychiker, der keineswegs allein für die laxe Sittenzucht verantwortlich ist; er bringt in seiner Schrift nur die Gedanken zum Ausdruck, welche in der Grosskirche die weiteste Verbreitung gefunden hatten; die Gründe, welche er vorbringt, hat er gewiss nicht selbst hervorgesucht, sondern er hat vielleicht nur das gesammelt und in ein System gebracht, womit man von den verschiedensten Seiten eine mildere Sittenzucht forderte. Daher verschwindet er bei Tert. oft in seiner Partei, und nur, wenn des Afrikaners Zorn ganz besonders heftig hervorbricht, wendet er sich gegen die Person des Kallist.

IV. Der Zusammenhang der Schrift für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden mit der Verfügung Kallists.

Es ist durch die bisherige Untersuchung folgendes Resultat gewonnen: Kallist hat neben der Verfügung, die er erlassen, in einer Schrift den Beweis für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden geliefert; dieselbe ist mit dem Erlass gleichzeitig erschienen, da Tert. sie mit diesem zusammen bekämpft, und sie soll das Verfahren Kallists rechtfertigen. Es liegt daher die Frage nahe: Ist sie nicht vielleicht ein Teil seines Erlasses gewesen, sodass man es hier mit einer motivierten Verfügung, mit einer vollständigen „Ablassbulle" zu thun hätte? Diese Frage ist aus zwei Gründen entschieden zu bejahen:

1. Es ist S. 55 constatiert, dass die Ausführungen, welche Tert. c. 21 gegen Kallist richtet, notwendig voraussetzen, dass dieser sich auf die Praxis der Apostel berufen hat, um sein Verfahren gegen die Unzüchtigen zu verteidigen; denn Tert. sagt ihm: Wenn auch die Apostel derartige Sünden vergeben haben, so folgt daraus nichts für dich; denn sie haben es kraft ihrer potestas gethan, du bist ihr Nachfolger aber nur in der disciplina, nicht in der potestas. Darnach ist klar: Kallist hat sein Recht, Fleischessünden zu vergeben, aus der Praxis der Apostel abgeleitet; er muss diese Praxis daher in demselben Zusammenhang dargelegt haben, in welchem er jenes Recht für sich in Anspruch nimmt. Es muss also der Abschnitt, in welchem Kallist apostolische Würde für sich in Anspruch nimmt, sich unmittelbar an seine Berufung auf das Verfahren der Apostel angeschlossen haben. Dieses ist aber in dem letzten Abschnitt der Schrift „für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden" dargelegt, der Nachweis, weshalb Kallist Nachfolger der Apostel, besonders des Petrus sei, steht in dem ersten Satze des „Edictes"; dieser schliesst sich also an den letzten der Schrift „für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden".

2. Ein weiterer Beweis dafür ist die Anlage von Tert.'s Gegenschrift. Hat man es mit zwei Schriften zu thun, dem

„Edict“ und der Schrift „für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden“, so ist nicht zu verstehen, weshalb Tert. einen Satz aus der ersteren an die Spitze seiner Gegenschrift stellt wie c. 1: Ego et moechiae etc., dann die zweite Schrift widerlegt c. 2—20 und endlich erst c. 21. 22 auf die Ausführungen zu sprechen kommt, welche den c. 1 citierten Satz unmittelbar begründen, und das alles, ohne auch nur mit einem Wort anzudeuten, dass er es mit zwei Schriften zu thun hat. Alles erklärt sich aber aufs beste und einfachste, wenn man annimmt, dass Tert. mit dem Satz, welcher die Pointe der ganzen Kundgebung enthielt, zunächst die sträfliche Erschlaffung der Sittenzucht constatierte und dann die Gründe widerlegt, welche den Satz stützen sollten, indem er sich genau dem Gedankengange anschliesst, welchen die Gegner eingeschlagen hatten. Dadurch kam es natürlich, dass er die Argumente, welche mit dem „Edictsatz“ unmittelbar verbunden waren, am Schluss widerlegte.

Demnach hat das „Edict“ folgenden Gedankengang gehabt: Gott ist gut und barmherzig; er will lieber die Busse des Sünders als seinen Tod; daher müssen auch die Menschen als seine Kinder barmherzig sein, gern ihre Sünden sich vergeben und nicht über ihren Bruder richten. (Es muss das Unkraut mit dem Weizen wachsen d. h. die Sünder müssen in der Kirche bleiben[1]); denn sie ist in der Arche Noahs vorgebildet, welche reine und unreine Tiere barg. Ja, die Sünder müssen aufgesucht werden, wie der Herr durch die Gleichnisse vom verlorenen Groschen und verirrten Schaf, das der Hirt auf den Schultern zurückbringt, lehrt. Denn in diesem hat man einen Christen zu sehen, welcher sich von der Kirche getrennt hat; er muss aufgesucht und zurückgerufen werden; was wiedergewonnen werden kann, ist nur verloren, wenn es draussen bleibt. Wehe den Hirten, welche dies versäumen! . . . . . (Wie Gott den reuigen Sünder wieder annimmt, lehrt der Herr in der Parabel von den beiden Söhnen.) Denn der jüngere der-

1) Das Gleichnis vom Unkraut würde hier einen recht guten Übergangsgedanken bilden, doch lässt sich nach dem S. 68 Anm. 3 Bemerkten durch nichts wahrscheinlich machen, dass es in der Tert. vorliegenden Schrift berührt ist. Hier ist es ergänzend eingefügt, weil der Gedanke Kallist jedenfalls nicht fremd war.

selben ist ein Christ, welcher von Gott, seinem Vater, entfernt sein Vermögen, die Gnadengüter der Taufe, vergeudet. Wenn ein solcher auch dem Fürsten der Welt seinen Dienst angeboten hat und von ihm mit dem Weiden der Säue beauftragt ist, so wird er doch, wenn er zum Vater zurückkehrt, ein neues Gewand und einen Ring empfangen. Hiermit verkündigt Gott nicht den Heiden die Möglichkeit der Busse — denn ihre Sünden geschehen in Unwissenheit —, sondern den Christen, welche wissen, was sie verloren haben und wiedergewinnen, wenn sie Busse thun. Dem Knechte Gottes ist einmal Gelegenheit zur Busse gegeben. (Gott will ja lieber die Busse des Sünders als seinen Tod und) das Blut seines Sohnes macht uns rein von aller Sünde. Der Sünder aber, der reuig umkehrt, muss wieder in die christliche Gemeinde aufgenommen werden; denn die Vergebung ist die Frucht der Busse . . . . . Auch durch seine Thaten hat der Herr den Grundsatz, reuige Sünder nicht von der Gemeinschaft fernzuhalten, ausgesprochen, wenn er dem sündigen Weibe die Berührung seines Leibes gestattet und der samaritanischen Hure sich zu erkennen giebt. Ihm folgend haben die Apostel gegen Ehebrecher Milde walten lassen; Paulus nimmt im zweiten Brief an die Korinther denselben Blutschänder, welchen er im ersten dem Teufel zur Vernichtung des Fleisches übergeben hatte, wieder auf. Die Vernichtung des Fleisches bedeutet Ertötung desselben durch die bei der Busse üblichen Kasteiungen; so hat Paulus auch andere dem Satan übergeben, damit sie gebessert würden. Also die Sünder, auch wenn sie sich der scheusslichsten Unzuchtsünden schuldig gemacht haben, werden nur für bestimmte Zeit aus der Gemeinde ausgeschlossen; nach geleisteter Busse sollen sie wieder aufgenommen werden; deshalb verfügt Paulus auch in demselben Brief die Wiederaufnahme anderer Unzüchtiger. Auch Johannes befolgt diesen Grundsatz; denn Apoc. 2_{20} ff. setzt der Geist der Jezabel eine Frist zur Busse. Gut ist aber, was mit den Aposteln und den Regeln des Glaubens und der Sittenzucht stimmt.

Wenn es daher feststeht, dass die Apostel solche Sünden vergeben haben, so hat auch die Kirche das Recht, Sünden zu vergeben, und weil der Herr mit seinem Wort an Petrus Mt. 16_{18} auf die dem Petrus verwandte Gemeinde dieses Recht übertragen hat, so vergebe ich die Sünden des Ehebruchs und der

Hurerei denen, die Busse gethan haben, wenn sie von einem Märtyrer Verzeihung erhalten.

In diesen Gedankenzusammenhang sind auch die Sätze: venia est fructus paenitentiae und sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto eingefügt. Weshalb sie vermutlich an die Stellen gehören, an welche sie gesetzt sind, wird unten erörtert werden.

V. Die Reconstruction der Verfügung Kallists.

Nachdem im vorigen die Grundlagen für eine Wiederherstellung des Kallistischen Erlasses gewonnen sind, soll im folgenden der Versuch einer Reconstruction gemacht werden. In einem Commentar werde ich die notwendigen Ergänzungen und Umformungen Tertullianischer Sätze zu rechtfertigen versuchen, soweit es noch nicht geschehen ist. Die Stellen, die ich in ihrem Wortlaut nicht mit Sicherheit herzustellen vermag, sind durch Schlangenlinien (~~~), diejenigen, durch welche ein notwendiger Zwischengedanke frei ergänzt wird, durch kleineren Druck kenntlich gemacht. Auch bei diesen letzteren ist möglichst Rücksicht auf den Text Tertullians genommen, da sich hier sicher noch manche Anklänge an die Ausdrucksweise Kallists finden, die ein mehr oder minder glücklicher Tastsinn vielleicht zu entdecken vermag. Übrigens bin ich mir wohl bewusst, dass in diesem Reconstructionsversuch auch das „Sichere" immer problematisch bleibt und keineswegs über jeden Einwand erhaben ist. Aber wenn man bei einem solchen Reconstructionsversuch nicht in jeder irgendwie auffallenden Stelle etwas sucht, so wird man schliesslich in keiner etwas finden.

. . . . . [1])
Deus bonus et optimus est et misericors et miserator et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit, non tanti ducens peccatoris mortem quam paenitentiam, salutificator omnium hominum et maxime fidelium [2]). itaque et filios dei misericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem sicut et Christus donavit nobis, non iudicantes ne iudicemur. domino enim suo stat quis vel cadit: tu quis es ut servum iudices alienum? dimitte et dimittetur tibi . . . . . [3]) Sinite zizania crescere cum tritico id est in ecclesia peccantes] . . . . . Nam arca Noachi in similitudinem ecclesiae facta est [4]), in qua canes et lupi et corvi omniaque munda immundaque fuerunt [5]); sic in ecclesia oportet esse consimiliter [6]) . . . . . Peccatorem requirendum esse dominus docet [7]) parabolis, ubi est ovis perdita a domino requisita et humeris eius revecta [8]) et [9]) drachma in domo amissa id est in ecclesia, ad lucernae lumen reperta id est ad dei verbum [10]). — ad illius pecudis interpretationem procedunt ipsae picturae calicum nostrorum, in quibus perluceteam non in ethnicum competere [11]);

1) Ein einleitender Anfang ist nicht zu ermitteln. Es hat hier wahrscheinlich irgend eine Grussformel gestanden.

2) c. 2 p. 222, 9 s. S. 62 ff. Es ist est ergänzt, weil dem Satze sonst das Prädikat fehlt; vielleicht ist das zweite et aus diesem est entstanden; möglicherweise ist est aber auch vor dem ähnlichen Wort et ausgefallen. „bonus et optimus" fasse ich als Attribute; denn nur dadurch, dass der „gute und höchste" Gott barmherzig ist, wird bewiesen, dass die Barmherzigkeit auch ein Attribut seiner Kinder sein muss.

3) Wenn das Gleichnis vom Unkraut in der Schrift Kallists gestanden hat, so kann es nur hier seinen Platz gehabt haben; da es aber wahrscheinlich nicht darin enthalten war, so ist hier eine Lücke anzunehmen.

4) Die Worte Hippolyts, denen ich hier gefolgt bin (nur statt ἀλλὰ καὶ ist nam gesetzt), haben nur den Wert einer freien Ergänzung. Vergl. Phil. IX. 12 p. 461, 15.

5) Diese Ausführung des Bildes von der Arche scheint traditionell zu sein; auch Tert. nennt de idol. c. 24 p. 58, 5 corvus, lupus, canis als Tiere der Arche; doch fügt er noch milvus und serpens hinzu.

6) s. Anm. 3. 4.

7) Der Satz ist frei ergänzt, nicht um die hinter consimiliter anzunehmende Lücke auszufüllen, sondern um die Deutung der Gleichnisse richtig vorzubereiten.

8) c. 7 p. 230, 21 s. S. 69 f.

. . . . . .

Gott, der vollkommene und höchste, ist barmberzig und ein Erbarmer und an Barmherzigkeit der reichste[1], welche er jedem Opfer vorzieht[2], nicht so hoch den Tod des Sünders achtend als seine Busse[3], der Seligmacher aller Menschen und am meisten der Gläubigen[4]. Daher werden auch die Söhne Gottes barmherzig und friedfertig sein müssen[5], sich gegenseitig verzeihend, wie auch Christus uns vergeben hat[6], nicht richtend, damit wir nicht gerichtet werden[7]. Denn seinem eignen Herrn steht oder fällt ein Mensch[8]: wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest?[9] Vergieb, so wird dir vergeben werden[10]. . . . . [Lasset das Unkraut mit dem Weizen wachsen[11] d. h. die Sünder in der Kirche.] . . . . Denn als ein Abbild der Kirche ist die Arche Noahs erbaut, in welcher Hunde und Wölfe und Raben und alle reinen und unreinen Tiere gewesen sind; so muss es in der Kirche ähnlich sein. . . . . Dass der Sünder aufgesucht werden muss, lehrt der Herr in den Gleichnissen, wo das verlorene Schaf vom Herrn wiedergesucht und auf den Schultern zurückgebracht[12] und die im Hause d. h. in der Kirche verlorene Drachme beim Licht der Laterne d. h. beim Worte Gottes gefunden ist[13]. Um jenes Tier richtig zu deuten, braucht man nur auf die Malereien unserer Kelche zu blicken, an welchen klar wird, dass es auf einen Heiden nicht passt; es ist das Schaf nämlich

[1] Joel 2_{13}
[2] Hos. 6_{6}a
[3] Ez. 33_{11}
[4] 1 Tim 4_{10}
[5] Luc. 6_{36}
[6] Eph. 4_{32}
[7] Mt 7_{1}
[8] Rom. 14_{4}b
[9] Rom. 14_{4}a
[10] Luc. 6_{39}b
[11] Mt. 13_{30}
[12] Luc. 15_{4-7}
[13] Luc. 15_{8-10}

---

9) Die Verbindung der Satzglieder durch et darf als ziemlich sicher betrachtet werden.

10) c. 7 p. 232, 5 s. S. 70. Das quasi der indirecten Rede Tert.s ist in id est geändert. Die Änderung stellt höchst wahrscheinlich die Worte Kallists wieder her. Vergl. Harnack, Zs. für Th. u. K. 1891 S. 116.

11) c. 7 p. 230, 22 s. S. 70. Dass Kallist auf das Bild des Hirten auf den Kelchen hingewiesen, scheint aus den Worten: procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet zu folgen; auf Grund dieses Satzes ist die Stelle hergestellt. Es ist doch sehr wahrscheinlich, dass Tert. einige Ausdrücke und Wendungen von Kallist hergenommen hat, wenn es sich auch nicht exact beweisen lässt. Der letzte Teil des Satzes ist frei ergänzt im Anschluss an die Worte: et tamen ita eam vindicare debebis, ut neges in ethnicum competere, quae in Christianum existimas convenire. Kallist muss jedenfalls die Deutung des Schafes auf einen Heiden ausdrücklich abgelehnt haben, sonst könnte Tert. nicht von

est enim[1]) ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intelligendus, qui ab ecclesiae grege erraverit[2]). debet requiri atque revocari; quod potest recuperari, non perit, nisi foris perseveraverit[3]). propterea increpantur pastores, qui ovem perditam in gregem reficere non curaverunt[4]): pastores ecce lac devoratis et lanis vestimini; quod forte est occidistis, quod infirmum est non curastis, quod comminutum est non ligastis, quod expulsum est non convertistis, quod periit non requisistis[5]). . . . . Deum peccatores paenitentia functos in gratiam recipere dominus docet parabola duorum filiorum[6]). duos enim populos in duobus filiis collocat, Iudaicum maiorem, Christianum minorem[7]); filius audit et Iudaeus: maior, qui prior in adoptione Christiano reconciliationem dei patris invidet, et Christianus: minor[8]), qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis longe

---

vornherein die Frage so stellen: utrumne Christiano an ethnico peccatori etc., sondern müsste diese Alternative ausdrücklich als von ihm gestellt bezeichnen; so wie er sich ausdrückt, muss man annehmen, dass sein Gegner die Deutung des Schafes auf den Heiden schon hinlänglich zurückgewiesen zu haben glaubt.

1) „est enim" ist nachdrücklich an den Anfang gestellt, da es einen Gegensatz zu dem, was nicht der Fall ist, einführt. Wenn die Worte hier gestanden haben, so erklärt sich auch am leichtesten, wie sie wegfallen konnten: sed ist bei Tert. an ihre Stelle getreten.

2) c. 7 p. 231, 6 s. S. 71.

3) c. 7 p. 233, 1 s. S. 71.

4) Der Satz ist hergestellt nach p. 233, 12: numquid et de mortuo exprobrat, quod non et illud in gregem reficere curaverint? Es liegt nahe, dass Tert. in diesem Satz sich auf Worte Kallists bezieht; wenn dies der Fall ist, so ist nämlich die Ironie bedeutend schärfer. Kallist sagt: die Hirten werden gescholten, weil sie das verlorene Schaf nicht in die Herde zurückzubringen gesorgt haben; Tert. entgegnet: Sie werden doch nicht auch wegen des toten gescholten, „weil sie dies nicht in die Herde zurückzubringen gesorgt haben" und äfft seine Sprache damit nach. Propterea ist hinzugesetzt, um den Zusammenhang mit dem vorigen stärker hervortreten zu lassen: weil was wieder gewonnen werden kann, nur verloren ist, wenn es draussen bleibt, so werden die gescholten, welche es draussen lassen und nicht zurückführen.

5) c. 7 p. 233, 8 s. S. 72. 73.

6) Hinter dem Citat aus Ez. ist eine Lücke anzunehmen; es lassen sich kaum Vermutungen darüber anstellen, was hier gestanden haben

nichts anderes als der Christ und die Herde des Herrn der Kirche Volk und der gute Hirte Christus und daher ein Christ in dem Schaf zu sehen, welcher sich von der Herde der Kirche verirrt hat. Er muss aufgesucht und zurückgerufen werden; was wiedergewonnen werden kann, geht nur verloren, wenn es draussen geblieben ist. Deswegen werden die Hirten gescholten, welche das verlorene Schaf nicht in die Herde zurückzubringen gesorgt haben: Hirten, seht die Milch verschlingt ihr und mit der Wolle kleidet ihr euch; was stark ist tötet ihr, für das schwache habt ihr nicht gesorgt; was beschädigt ist, habt ihr nicht verbunden; was vertrieben ist, habt ihr nicht zur Umkehr gebracht; was verloren ist, habt ihr nicht wieder gesucht[1]. [1] Ez. 34_2 ff.

. . . . . Dass Gott die Sünder, wenn sie Busse gethan haben, in den Gnadenstand wieder aufnimmt, lehrt der Herr durch das Gleichnis von den beiden Söhnen[2]. Er stellt nämlich zwei Völker in den beiden Söhnen dar, das jüdische im älteren, das christliche im jüngeren; als Sohn wird bezeichnet, sowohl der Jude, als der ältere, welcher, früher im Kindschaftsverhältnis stehend, den Christen wegen seiner Versöhnung mit Gott, dem Vater, beneidet, — als auch der Christ, als der jüngere, der das von Gott, dem Vater, empfangene Vermögen, natürlich das Gut der Taufe, [2] Luc. 15_{11-32}

---

kann; der folgende Satz ist frei ergänzt zur Einleitung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn.

7) Der Satz ist zwar wörtlich aus Tert. entlehnt, beansprucht aber nur den Wert einer freien Ergänzung. Tert. sagt c. 8 p. 234, 9 von seinen Gegnern: duos enim populos in duobus filiis collocant Iudaicum maiorem; Christianum minorem; ähnliches hat Kallist jedenfalls geschrieben.

8) c. 8 p. 234, 15 s. S. 74. Der Satz ist reconstruiert nach Tert.s Worten: licet enim filius audiat et Iudaeus et maior, quia prior in adoptione, licet et Christiano reconciliationem dei patris invideat. Die Reconstruction stützt sich auf das doppelte et des ersten Satzes; wie nämlich aus dem zweiten hervorgeht, braucht Tert. die Formel licet et, um den Sätzen das concessive Gepräge zu geben. Daraus erklärt sich im ersten Satz das eine et, nämlich höchst wahrscheinlich das vor maior. Es fragt sich: was soll dann das erste et? und da darf man vermuten, dass Tert. es aus dem Text seines Gegners mit herübergenommen hat. Zu der Vermutung führt die auffallende Stellung der Worte filius und maior; da in den Worten filius audit ein Theil des Prädicates vor das Subject Iudaeus tritt und der andere Teil ‚maior' hinter demselben steht, so liegt die Annahme

evagatus a patre prodigit ethnice vivens. si exutus bonis mentis etiam principi saeculi servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis praepositus resipuit ad patrem reverti[1]), recuperat vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et anulum denuo signaculum lavacri[2]). neque enim[3]) ethnicis paenitentia denuntiatur, quorum delicta obnoxia ei non sunt, ignorantiae scilicet imputanda, quam sola natura ream deo facit; porro nec remedia sapiunt quibus pericula ipsa non sapiunt; illic autem paenitentiae constat ratio, ubi conscientia et voluntate delinquitur, ubi et culpa sapit et gratia, ille luget ille volutatur qui scit et quid amiserit et quid sit recuperaturus, si paenitentiam deo immolarit utique eam magis filiis offerenti quam extraneis; servis enim dei est una paenitentia[4]). deus enim mavult peccatoris paenitentiam quam mortem et[5]) sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto[6]). debet igitur recipi qui peccavit et paeni-

nahe, dass die Worte filius audit noch zu einem andern Subject als Prädicat gehören, für welches maior keine Geltung hatte; dieses Subject kann nur Christianus gewesen sein. Die Construction war demnach bei Kallist: audit filius et Iudaeus — et Christianus; jedes der beiden Subjecte erhält dann durch das maior resp. minor seine charakteristische Näherbestimmung. Will man diese Construction annehmen, so wird man am besten den Inhalt der Sätze quia prior in adoptione und licet et Christiano etc. in einem Relativsatz zusammenfassen und an maior anschliessen. An sich könnte man auch den Causalsatz quia prior etc. beibehalten; aber da die nähere Bestimmung von minor durch einen Relativsatz gegeben wird, so liegt es nahe, dies auch bei maior zu vermuten.

1) c. 9 p. 236, 27 s. S. 74 ff.

2) c. 9 p. 237, 7 s. S. 76 f. Zu indumentum spiritus sancti vergl. de praescr. haer. 36, wo Tert. als Katholiker dasselbe Bild gebraucht.

3) c. 10 p. 239, 4 s. S. 77 ff. Der Anschluss mit neque enim ist gewählt, weil die dialectische Beweisführung, dass die Busse nicht von den Heiden verlangt werden könne, dazu dienen soll, die Deutung des jüngeren Sohnes auf den Christen zu bestätigen.

4) c. 10 p. 240, 10 ff. s. S. 78 ff. Ich bin dem griechischen Text des Pastor gefolgt mit der geringen Änderung, dass ἐστὶν μία vor μετάνοια gestellt ist. Die lateinische Übersetzung scheint mir im Zusammenhang an dieser Stelle etwas zu viel zu sagen; es kommt nur darauf an, zu beweisen, dass es für den Knecht Gottes eine Busse giebt, dass der Erfolg dieser Busse die Wiederaufnahme in die Gemeinde ist, wird erst im folgenden ausgeführt.

5) s. S. 88 Anm. 1. Da Tert. c. 10 (p. 239, 31) bei der Widerlegung des Grundsatzes, dass die Heiden nicht zur Busse verpflichtet sein könnten,

weit vom Vater entfernt umherschweifend vergeudet durch heidnisches Leben. Wenn er der Güter des Geistes beraubt selbst in den Dienst des Fürsten dieser Welt getreten ist und von ihm mit dem Weiden der Schweine beauftragt wieder in sich gegangen ist, zum Vater zurückzukehren, so gewinnt er wieder das frühere Gewand, die Ausrüstung mit dem heil. Geist, und einen Ring von neuem, das Zeichen der Reinwaschung. Denn nicht den Heiden wird die Busse gepredigt, deren Vergehen ihr nicht unterworfen sind, da sie selbstverständlich der Unwissenheit zuzurechnen sind, welche das Naturrecht allein vor Gott anklagt; also sind auch die Heilmittel nicht für die zu schmecken, welche die Gefahren selbst nicht schmecken; dort aber ist Grund zur Busse vorhanden, wo mit Gewissen und Willen gefehlt wird, wo sowohl die Schuld als auch die Gnade Geschmack hat(?); der trauert, der windet sich, der weiss sowohl was er verloren hat, als auch was er wieder gewinnen wird, wenn er Gott Busse opfert, der dieselbe natürlich mehr seinen Söhnen anbietet als Fremden. Denn für die Knechte Gottes giebt es eine Busse[1]. Gott will ja die Busse des Sünders lieber als seinen Tod, und das Blut seines Sohnes reinigt uns von aller Sünde[2]. Daher muss der, welcher gesündigt hat und

[1] Past. Hermae Mand IV. 1, 8

[2] 1. Joh. 1,

ganz unvermittelt schreibt: sed hoc volunt psychici, ut deus iusti iudex eius peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit, so darf man vermuten, dass Kallist in diesem Zusammenhang auf dieses „Fundament seiner Anschauung" zurückgekommen ist. Wenigstens passt eine Wiederholung dieses Satzes sehr gut an diese Stelle.

6) c. 19 p. 263, 12 s. S. 91 f. Es ist durch nichts zu beweisen, dass das Citat 1 Joh. 1_7 hier seine Stelle gehabt haben müsste. Tert. macht, wie a. a. O. bemerkt, keinerlei Angaben über den Zusammenhang, in welchem es gestanden hat. Unmöglich kann es auf das Citat Apoc. 2_{20} gefolgt sein; denn dieses hat, wie die beiden abschliessenden Sätze beweisen, am Schlusse eines Abschnittes gestanden, in dessen Zusammenhang auch dieses Wort 1 Joh. 1_7 gehört haben muss. An diesen Platz wird es nun durch seine Form gewiesen; denn s. filii eius setzt wahrscheinlich voraus, dass Gott im vorhergehenden Satze Subject gewesen ist (s. S. 92. Anm. 1). Nun ist hier zwar der vorhergehende Satz ergänzt; aber dies trägt wenig aus; denn so weit wie wir die Schrift Kallists herstellen können, lässt sich keine Stelle finden, wo sich ein solcher Satz einfügen liesse. Freilich bleibt immer die Möglichkeit offen, dass das fragliche Citat einem Abschnitt der Schrift Kallists angehört hat, den Tert. bei seiner Polemik im übrigen unberücksichtigt gelassen hat. Über den Zshg. s. d. folg. S. Anm. 1.

tentiam delictorum agit; fructus enim paenitentiae est venia [1]). . . . . Quod verbis idem [2]) et factis pro peccatoribus edidit dominus ut cum peccatrici feminae etiam corporis sui contactum permittit lavanti lacrimis pedes eius et crinibus detergenti et unguento sepulturam ipsius inauguranti, ut cum Samaritanae sexto iam matrimonio non moechae sed prostitutae, etiam quod nemini facile quis esset ostendit [3]). . . . . Verum etiam apostolicis scripturis docetur moechiae et fornicationis delicta paenitentia dilui posse [4]). Paulus apostolus in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedit quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiavit [5]). scribens: si quis autem contristavit, non me contristavit, sed ex parte, ne vos onerem omnes. satis est talis increpatio quae a multis fit; uti e contrario magis vos donare et advocare, ne forte abundantiore tristitia devoretur eiusmodi. propter quod oro vos, constituatis in eum dilectionem. in hoc enim et scripsi, uti cognoscam probationem vestram, quod in omnibus obauditis mihi. si cui autem donaveritis, et ego. nam et ego si quid donavi,

1) s. S. 65 f. Es ist mir ziemlich wahrscheinlich, dass am Ende dieses Abschnittes die 4 Sätze gestanden haben: servis dei est una paenitentia; deus mavult paenitentiam peccatoris quam mortem; debet recipi qui peccavit et paenitentiam delictorum agit; fructus paenitentiae est venia. Fraglich ist nur, in welche Beziehungen dieselben zu einander gesetzt sind. So wie der Text hergestellt ist, ergiebt sich der Zshg.: den Knechten Gottes steht eine Busse offen auf Grund der Barmherzigkeit Gottes, welche nicht den Tod des Sünders will, und diese Busse ist nicht erfolglos; denn das Blut des Sohnes Gottes wäscht alle Sünden ab; daraus folgt, dass der büssende Sünder wieder aufgenommen werden muss; denn die Frucht der Busse muss die Verzeihung sein, (weil ja die Busse durch das Blut Christi von Sünden reinigt). Der Satz: sanguis filii eius etc. fügt sich also in diesen Zshg. sehr gut ein. Aber damit soll die Möglichkeit anderer Verbindungen nicht bestritten werden z. B. könnte sich der letzte Satz als kurze Formulierung des durch die ganze Ausführung gewonnenen Resultates ohne enim an den vorhergehenden Satz anschliessen.

2) Es ist wohl eine Lücke anzunehmen; wenigstens erwartet man einen Satz darüber, dass der Herr die Grundsätze, die er in seinen Gleichnissen ausgesprochen, nun selbst im Verkehr mit Ehebrechern zur Anwendung gebracht habe; denn im folgenden Abschnitte ist nur von Unzuchtsünden die Rede. Die ergänzten Worte: quod verbis idem sollen das et vor factis verständlich machen.

3) c. 11 p. 241, 2 s. S. 80. Der einleitende Satz ist nach Tert.s

Busse thut, wieder aufgenommen werden[1]; denn die Frucht der Busse ist die Verzeihung. . . . . Ganz dasselbe wie durch seine Worte hat der Herr auch durch seine Thaten zu Gunsten der Sünder verfügt z. B. wenn er dem sündigen Weibe sogar seinen Körper zu berühren gestattet, welches mit Thränen seine Füsse wäscht und sie mit den Haaren abtrocknet und durch Salbe seine Beerdigung vorahnend einweiht[2], ebenso wenn er der Samariterin, welche durch ihre sechste Ehe nicht mehr eine Ehebrecherin ist, sondern als eine Prostituierte gelten muss, sogar enthüllt, wer er sei, was er sonst niemandem leicht that[3]. . . . . Aber auch durch die apostolischen Schriften wird dargethan, dass die Unzuchtsünden durch Busse abgewaschen werden können. Der Apostel Paulus hat im zweiten Brief an die Korinther eben demselben Ehebrecher Vergebung gewährt, welchen er im ersten dem Satan zur Vernichtung des Fleisches zu übergeben verfügt hat, indem er schreibt: wenn aber jemand betrübt hat, so hat er nicht mich betrübt, sondern nur zum Teil, damit ich euch nicht alle belaste(?); es ist eine solche Zurechtweisung genug, welche von der Mehrheit erteilt wird, sodass ihr im Gegenteil vielmehr vergeben und ihn herbeirufen könnt, damit nicht vielleicht ein solcher durch übermässige Traurigkeit verschlungen werde. Deswegen bitte ich euch, beweist Liebe gegen ihn. Dazu habe ich auch geschrieben, um eure Bewährung zu erkennen, dass ihr mir in allen Dingen gehorsam seid. Wenn ihr aber jemandem vergeben habt, dann auch ich; denn auch ich(?), wenn ich etwa Vergebung zu gewähren hatte, habe sie

[1] Past. Hermae Mand. IV. 1, 8

[2] Luc. 7 36—50

[3] Joh. 4

Worten: si vero et factis aliquid tale pro peccatoribus edidit dominus reconstruiert, welche sich, wie a. a. O. nachgewiesen, wahrscheinlich ziemlich genau an die Schrift Kallists anschliessen. tale aliquid kann er freilich nicht gesagt haben; es wird durch idem ersetzt.

4) Die Worte sind eine freie Ergänzung, durch welche der Gedankenfortschritt der Schrift ungefähr angedeutet werden soll; der Satz schliesst sich an an die Worte: age nunc vel de apostolico instrumento doceant maculas carnis post baptisma respersae paenitentia dilui posse. Das bestimmt Tertullianische Gepräge des Satzes schliesst aus, dass Kallist mehr als etwa die Wendung „paenitentia dilui posse" gebraucht haben könnte.

5) c. 13 p. 243, 2 s. S. 81 ff.

donavi in persona Christi, ne fraudemur a satana, quoniam non ignoramus iniectiones eius[1]). intelligendum est igitur in interitu carnis officium paenitentiae[2]); quod videtur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere[3]); fornicator igitur ille[4]) non in perditionem satanae ab apostolo traditus est, sed in emendationem, utique[5]) postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturum igitur et consecutum. plane idem apostolus Hymenaeum et Alexandrum satanae tradidit, ut emendarentur non blasphemare, sicut Timotheo suo scribit; sed et ipse datum sibi ait sudem angelum satanae, a quo colaphizaretur, ne se extolleret[6]). adimitur igitur peccatoribus vel maxime carne pollutis communicatio, sed ad praesens, restituenda scilicet ex paenitentiae ambitu secundum illam clementiam dei, quae maevult peccatoris paenitentiam quam mortem[7]). secundum hanc regulam apostolus in eadem secunda ad Corinthios et alios fornicatores in communicationem recipiendos constituit, si paenitentiam inissent, in finem epistolae dicens[8]): ne rursus cum venero humiliet me deus et lugeam multos eorum qui ante deliquerunt et paeni-

1) c. 13 p. 243, 5 s. S. 83 f.

2) Der Satz ist reconstruiert im Anschluss an die Worte: hic iam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur (c. 13 p. 244, 22). Die Wendung intelligendum est ist gewählt nach Analogie des Ausdrucks: in ove Christianus est intelligendus.

3) c. 13 p. 244, 24 s. S. 82.

4) Grundlage für diese Ergänzung bildet der Satz: ut ex hoc argumententur fornicatorem immo incestum illum non in perditionem satanae ab apostolo traditum (p. 244, 25 s. S. 82). immo incestum ist jedenfalls Zusatz Tert.s. durch welchen er die Argumentation seines Gegners als unwahrscheinlich hinstellen will, da es eigentlich doch undenkbar sei, dass ein Blutschänder wieder aufgenommen werde. est hinter traditus ist zugesetzt; ein entsprechendes esse fehlt bei Tert. Wie dieses Fehlen zu erklären, hängt mit der Frage nach der Ursprache der Schrift Kallists zusammen.

5) utique ist hier für quasi gesetzt, weil dieses Wort jedenfalls der referierenden Form Tert.s zuzuschreiben ist.

6) c. 13 p. 244, 29 s. S. 81.

7) c. 18 p. 260, 22 s. S. 88 Anm. 1. Es ist mir höchst wahrscheinlich, dass mit diesem Satz das Facit aus der sich an 1 Cor. 2_{5-11} anschliessenden exegetischen Beweisführung gezogen ist. Der Grundsatz, dass die Sünder auf Zeit von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen

gewährt im Namen Christi, damit wir nicht vom Satan betrogen werden, denn wir kennen seine Anschläge wohl[1]. Es ist daher unter dem Ausdruck „Verderben des Fleisches" der pflichtmässige Act der Busse zu verstehen, weil durch Fasten und Schmutz und alle Vernachlässigung und durch die Unterdrückung des Fleisches, welche durch schlechte Behandlung geflissentlich erstrebt wird, Gott Genugthuung zu empfangen scheint. Jener Blutschänder ist also nicht zum Verderben dem Satan vom Apostel übergeben, sondern zur Besserung, indem er selbstverständlich Verzeihung wegen der Vernichtung d. h. der Kasteiung des Fleisches erlangen sollte und daher auch erlangt hat. Ganz unzweideutig hat derselbe Apostel den Hymenaeus und Alexander dem Satan übergeben, damit sie gebessert würden, dass sie nicht lästern, wie er seinem Timotheus schreibt[2]. Aber auch er selbst sagt, ihm sei ein Pfahl gegeben, des Satans Engel, von dem er geschlagen werde, damit er sich nicht überhebe[3]. Es wird also den Sündern, auch den mit den schwersten Fleischessünden befleckten, die Gemeinschaft entzogen, aber nur für den Augenblick mit der Absicht einer Restitution nach geleisteter Busse gemäss jener Güte Gottes, welche lieber die Busse des Sünders will als seinen Tod. Gemäss dieser Regel hat der Apostel in demselben zweiten Brief an die Korinther auch in betr. anderer Ehebrecher die Wiederaufnahme in die Gemeinde verfügt, wenn sie Busse gethan hätten, indem er gegen Ende des Briefes schreibt: damit nicht wieder, wenn ich komme, Gott mich demütige und ich über viele von denen

[1] 2 Cor. 2₅–₁₁ (vgl. 1 Cor. 5.

[2] 1 Tim 1₂₀

[3] 2 Cor. 12₇

werden, um nach geleisteter Busse wieder in dieselbe einzutreten, entspricht der Güte Gottes, der lieber die Busse als den Tod des Sünders will. Als Folgerung ist der Satz durch igitur an den vorhergehenden angeschlossen.

8) Der erste Teil des Satzes ist völlig frei ergänzt, durch denselben wird das folgende Citat als Bestätigung dafür hingestellt, dass Paulus sich auch sonst nach der im vorhergehenden Satze aufgestellten Regel gerichtet habe. Ob Kallist es so verwendet hat, ist natürlich nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Der Ausdruck in communicationem ist gewählt, weil der Satz „et ceterum non competit eum de communicatione aliquid hic ostendisse" (p. 252, 6) die Vermutung nahe legt, dass Kallist hier etwas de communicatione gesucht habe. — Der zweite Teil des Satzes hat eine etwas festere Grundlage in den Worten: in finem enim epistolae dicens „ne

tentiam non egerunt super immunditia quam admiserunt fornicatione et vilitate [1]). sed et Johannes [2]) in Apocalypsi manifeste fornicationi posuit paenitentiae auxilium; spiritus enim de muliere Iezabel dicit [3]): largitus sum illi temporis spatium, ut paenitentiam iniret, nec vult eam inire nomine fornicationis. ecce dabo eam in lectum et moechos eius cum ipsa in maximam pressuram, nisi paenitentiam egerint operum eius. bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit; sive enim ego, inquit, sive illi sic praedicamus [4]).

Si et ipsos beatos apostolos eiusmodi peccata indulsisse constat [5]) habet potestatem ecclesia delicta donandi [6]) et [7]) quia dominus Petro dicens: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam; tibi dedi claves regni caelestis vel quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, derivavit solvendi et alligandi potestatem ad omnem ecclesiam Petri propinquam [8]),

ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto [9]),

---

rursus etc." non utique recipiendos constituit, si paenitentiam inissent etc. Darnach ist die Annahme nicht ungerechtfertigt, dass die Gegner gesagt haben: apostolus constituit recipiendos . . . . . ., si paenitentiam inissent, nämlich indem er gegen Ende des Briefes spricht: ne rursus etc.

1) c. 15 p. 251, 28 s. S. 85.

2) Die Ergänzung ist ganz frei; sie empfiehlt sich durch ihre Einfachheit und stellt einen genügenden Zusammenhang her.

3) Die hier an dem zu Grunde liegenden Satz Tert.s vorgenommenen Änderungen sind S. 88. 89 eingehend motiviert.

4) c. 19 p. 262, 1 s. S. 90. 91.

5) c. 21 p. 269, 6. Dem Satz liegen zu Grunde die Worte Tert.s: itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constat, cuius venia a deo, non ab homine competeret, non ex disciplina, sed ex potestate fecissent. Tert. sagt: Die Apostel haben Unzüchtigen keine Vergebung erteilt; aber selbst wenn es feststände, wie du behauptest, dass sie es gethan, so würde daraus für dich nichts folgen. Darnach darf man vielleicht annehmen, dass die Worte si constaret et ipsos apostolos auf einen Satz Kallists: constat et ipsos beatos apostolos etc. Bezug nehmen. „Der Ausdruck tale aliquid, cuius venia a deo etc. ist natürlich auf Tert. zurückzuführen, da er den Unterschied zwischen Sünden, welche von Menschen, und solchen, welche von Gott vergeben werden, in die Erörterung eingeführt hat.

6) Es ist hier zu rechtfertigen, weshalb der Satz habet potestatem ecclesia etc. als Folgerung aus dem vorhergehenden: si constat etc. aufge-

trauere, welche vordem gefehlt und keine Busse gethan haben für die Unreinheit, der sie sich schuldig gemacht haben: Hurerei und unzüchtiges Leben[1]. Aber auch Johannes hat in der Apokalypse ganz klar für Unzucht die Hülfe der Busse festgesetzt; denn der Geist sagt über das Weib Jezabel: ich habe ihr eine Spanne Zeit gewährt, damit sie Busse thue, und sie will sie nicht thun für die Hurerei. Siehe, ich will sie aufs Krankenbett werfen und ihre Ehebrecher mit ihr in die grösste Bedrängnis, wenn sie nicht Busse thun für ihre Werke[2]. Gut aber ist, was mit den Aposteln und den Regeln des Glaubens und der Sittenzucht übereinstimmt; denn sei ich es, spricht er, oder sie, so predigen wir[3].

[1] 2 Cor. 12_{21}

[2] Apoc. 2_{20}f

[3] 1 Cor. 15_{11}

Wenn es feststeht, dass auch die seligen Apostel selbst solche Sünden vergeben haben, so hat die Kirche die Gewalt, Übertretungen zu vergeben, und weil der Herr, indem er zu Petrus spricht: „auf diesem Felsen will ich meine Kirche erbauen; dir habe ich die Schlüssel des Himmelreiches gegeben, ja alles, was du binden oder lösen wirst auf Erden, wird gebunden oder gelöst sein im Himmel“[4], die Binde- und Lösegewalt auf jede dem Petrus verwandte Gemeinde übergeleitet hat, so

[4] Mt. 16_{18}

vergebe ich die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Busse gethan haben,

---

fasst ist. Diese Beziehung zwischen beiden scheint sich aus der Widerlegung Tert.s zu ergeben. Kallist sagt: „es steht fest, dass die Apostel Unzuchtsünden vergeben haben.“ „Gewiss“, entgegnet Tert., „wenn sie es gethan, so haben sie es ex potestate, nicht ex disciplina gethan; gieb du Beweise, dass du ihre potestas hast, indem du ihre Wunder thust, so kannst du auch Sünden vergeben.“ „Aber“, wendet nun Kallist ein, „für mich habe ich ja gar nicht die Absolutionsgewalt auf Grund der apostolischen Praxis in Anspruch genommen, sondern weil die Apostel selbständig (ipsos) wie der Herr (et) Sünden vergeben haben, so vindiciere ich der Kirche das gleiche Recht; als ihrem Vertreter steht mir dann die Ausübung derselben zu.“ Dies geht aus der Frage Tert.s hervor: de tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Darnach hat Kallist nur das Recht der Kirche usurpiert und muss, da er sich auch auf die Apostel berufen hat, das Recht der Kirche aus der von ihnen ausgeübten Machtbefugnis abgeleitet haben, s. S. 55 c. 21 p. 269, 22.

7) et führt den Gedanken am ungezwungensten weiter.

8) c. 21 p. 270, 1. Das Nähere s. S. 55ff.

9) c. 1 p. 220, 5 s. S. 19ff.

. . . . . si veniam a martyre acceperint, qui delicta eorum purgat spargens in eos quoque, quod passione sua consecutus est; in martyre enim est Christus; igitur peccatores martyr absolvit [1]).

1) c. 22 p. 271, 12ff. Wie schon bemerkt, ist die Fassung der Stelle höchst unsicher; zur Rekonstruktion sind verwendet die Sätze: 1. sufficiat martyri propria delicta purgasse. 2. ingrati vel superbi est in alios quoque

. . . . . wenn sie von einem Märtyrer Vergebung empfangen haben, welcher ihre Sünden abwäscht, indem er auch sie mit dem besprengt, was er durch sein Leiden erworben hat; denn in dem Märtyrer ist Christus; daher spricht der Märtyrer die Sünder los.

---

spargere, quod pro magno fuerit consecutus. 3. si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat. Das Nähere s. S. 60ff.

VI. Die Sprache der reconstruierten Schrift.

Der Versuch den Wortlaut der Schrift Kallists wenigstens teilweise wiederherzustellen ist von drei Voraussetzungen aus unternommen:

1. Wo Tert. die Schrift seiner Gegner citiert, giebt er ihren Wortlaut wieder und nicht etwa ein zusammenfassendes Referat.

2. Wo er die Gedanken Kallists referiert, schliesst er sich genau an dessen Sprache an.

3. Wo er kann, sucht er durch ironische Anspielungen auf Kallists Ausdrucksweise seine Polemik zu verschärfen.

An 11 Stellen wird die Schrift Kallists citiert; dabei sind 3 Formen des Citierens zu unterscheiden: 1. an 4 Stellen (Reiffersch. p. 220, 5. 222, 9. 244, 29. 269, 22) sind Sätze aus derselben abgeschrieben. 2. an 4 Stellen (p. 233, 8. 243, 6. 251, 28. 262, 1) sind Schriftcitate, die Kallist gebraucht, mitgeteilt[1]. 3. an 3 Stellen (p. 236, 27. 241, 2. 270, 1) sind Sätze Kallists von Tert. in Condicionalsätze verwandelt, aus denen er seine Folgerungen zieht. Dass Tert. p. 220, 5 die Worte Kallists anführt, ist S. 19ff. bewiesen, dasselbe ist betr. p. 222, 9 S. 62f. wahrscheinlich gemacht.[2] p. 244, 29, wo Tert. plötzlich aus der referierenden Form in die directe Rede übergeht, wird dies kaum anders zu erklären sein, als dadurch, dass er das Referat über die Worte des Gegners mit dessen eignen Worten fortsetzt. Nur p. 269, 22 braucht der Satz: habet potestatem ecclesia delicta donandi nicht direct von Kallist übernommen zu sein. Was nun die 4 Schriftcitate angeht, die Tert. in extenso aus dem Tractat Kallists mitteilt, so ist zunächst bezüg-

1) Das versprengte Stück p. 263,12: sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto ist nicht als selbständiges Citat zu rechnen.

2) Man kann dagegen einwenden, dass in den Prädikaten misericors et miserator et misericordiae plurimus eine Steigerung liege, die Tert. in rhetorischem Interesse beabsichtigt habe, dass demnach die Einkleidung der Gedanken seines Gegners von ihm herrühre. Aber wenn der Satz nach rhetorischen Gesichtspunkten gebildet wäre, so müsste sich dies auch im weiteren Fortgang zeigen; hier wird es aber schwer sein, beabsichtigte rhetorische Kunst nachzuweisen.

lich der Stellen p. 243, 6. 262, 1 klar, dass sie nicht aus dem neutestamentlichen Text abgeschrieben resp. übersetzt sind; denn dass Tert. nicht den Satz: satis est talis increpatio quae a multis fit in seinem Text fand, sondern die richtige Lesart *ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων* kannte, ergiebt sich daraus, dass er p. 246, 19 offenbar aus dem Gedächtnis richtig citiert: sufficiat eiusmodi homini increpratio ista, quae a multis. Dass er aber auch das Citat Apoc. $2_{20\,\text{ff.}}$ nicht aufgeschlagen hat, wird aus der falschen Einleitung ersichtlich, die er ihm giebt. Bei dem ersten Citat ist es somit sicher, bei dem letzteren höchst wahrscheinlich, dass er es aus Kallist abgeschrieben hat. Ebenso citiert er p. 233, 8 das Wort Ez. $34_{2\,\text{ff.}}$ entweder aus dem Gedächtnis oder nach der Schrift seines Gegners; denn er leitet es ein mit dem Satz: puto est Ezechielis vox. Wenn nun das Citat, wie S. 72 f. wahrscheinlich gemacht, mit Abweichungen vom Text der LXX bei Tert. sich findet, die auf die Rechnung Kallists zu setzen sein dürften, so will es wenig sagen, dass dasselbe in den Reimen curastis — ligastis, convertistis — requisistis und in dem regelmässigen Bau von drei Satzpaaren Spuren einer rhetorischen Kunst zeigt, die man eher Tert. als Kallist zutrauen möchte. Da endlich auch das Citat 2 Cor. 12_{21} (p. 251, 28), wie S. 85 Anm. 1 nachgewiesen, dem Kallist günstige Abweichungen zeigt, so dürfte auch dieses wohl aus seiner Schrift entnommen sein. Dass Tert. auch in den Condicionalsätzen p. 236, 27. 241, 2. 270, 1 die Worte Kallists ziemlich getreu überliefert hat, ist an den betr. Stellen (S. 74f., 80, 56f.) aus gewissen Unebenheiten der von ihm gebildeten Sätze nachgewiesen. Freilich kann man diese Unebenheiten auch durch Textverderbnisse zu erklären versuchen; aber ein besseres Recht würden solche Versuche nur dann haben, wenn durch leichte Emendationen die Schwierigkeiten gründlich gehoben werden könnten; dazu ist aber m. E. wenig Aussicht.

Nur an 3 Stellen referiert Tert. in indirecter Rede die Ausführungen seines Gegners: p. 239, 3. 243, 2. 244, 24. Von dem kurzen Satz p. 243, 2: apostolum Paulum in secunda ad Corinthios etc. ist ohne weiteres zuzugeben, dass sich eine genaue Anlehnung an die Worte Kallists darin nicht nachweisen lässt. Dagegen scheint das p. 239, 3—11 gegebene Referat sich getreu an den Wortlaut des Originals anzuschliessen, was sowohl aus

der S. 78 hervorgehobenen Inconcinnität, als auch aus der Länge desselben zu schliessen ist. Dass Tert. in dem Satz p. 244, 23: quod videatur etc. vielfach wenigstens von Kallist abhängig ist, geht aus der schwerfälligen Construction dieses Satzes, besonders aus den Worten „ieiuniis et sordibus — satis deo facere", und quasi postea — consecutum", sowie aus der Fortführung des Satzes in directer Rede zur Genüge hervor. Jedenfalls ist nicht rhetorische Kunst an der Bildung desselben beteiligt und Textverderbnisse wären höchstens in den Worten dedita opera malae tractationis carnem exterminando anzunehmen; es wird sich aber unten zeigen, dass die auffallende Construction sich wahrscheinlich auf anderem Wege einfach erklären lässt.

An 7 Stellen habe ich bei Tert. Anspielungen auf die Ausdrucksweise Kallists gefunden: p. 230, 21. 232, 5. 231, 6. 233, 1. 234, 15. 237, 7. 262, 8; an 2 anderen Stellen 230, 22. 260, 22 habe ich dies nicht mit Bestimmtheit zu behaupten gewagt. Dass p. 230, 21, 232, 5. 234, 15 solche Anspielungen vorliegen, wird kaum bestritten werden [1]); es ist durch den Wortlaut unmittelbar gegeben. Dagegen wäre es möglich, dass man in der scharf pointierten, fast rhythmischen Satzgliederung p. 231, 6: sed ovis proprie Christianus etc., sowie in den p. 233, 1 scheinbar absichtsvoll zusammengestellten Compositis: **re**quiri, **re**vocari, **re**cuperari die rhetorische Kunst Tert.s finden wollte und deshalb den ursprünglichen Platz dieser Sätze nicht bei Kallist suchte. Aber so gewiss der Rhetor Tert. sich auch in de pud. nicht verleugnet, so entschieden überwiegt doch das Interesse an der Polemik jede rhetorische Kunst. Man wird auch in de pud. manchen Satz finden, der ohne Rücksicht auf die Regeln der Rhetorik gebildet ist, dagegen ist keine Gelegenheit zu scharfer Polemik unbenutzt gelassen. Gründe, welche von dem rhetorischen Stil Tert.s hergenommen sind, haben daher nur secundäre Bedeutung und können nur ins Gewicht fallen, wenn keine polemischen Rücksichten ihnen entgegenstehen. Jene Einwände werden daher kaum die S. 70—72 beigebrachten Gründe für die Zugehörigkeit der betr. Stellen zu der Schrift Kallists zu erschüttern vermögen. Derartige Einwände werden sich nun bei

1) Auch die mehrfachen Anspielungen auf den Satz: venia est fructus paenitentiae werden wohl anerkannt werden (s. S. 66).

den Stellen 237, 7. 262, 8 kaum erheben lassen, und wenn die Gründe, mit welchen S. 76, 90 die Zugehörigkeit derselben zu der Schrift Kallists bewiesen ist, auch z. T. wohl durch den subjectiven Eindruck bedingt sind, so ruhen sie doch auf der unwiderleglichen Voraussetzung, dass Tert. in de pud. durch scharfe, witzige Ironie seine Polemik zu steigern mit Erfolg bemüht ist.

Die Voraussetzungen für den Reconstructionsversuch dürften somit kaum anzufechten sein. Es muss sich nun aber auch die Probe auf die Richtigkeit desselben machen lassen, d. h. es muss nachgewiesen werden, dass die reconstruierte Schrift einen einheitlichen Stil aufweist, welcher von dem Tert.s charakteristische Verschiedenheiten zeigt. Der Wortvorrat ist von dem Tert.s nicht verschieden. Der Stil zeichnet sich aus durch gedrungene Kürze, welche durch häufige Verwendung des Particips erreicht wird [1]), und durch sehr reichliche Verwendung der Partikel et als „und“ [2]), „auch“ [3]) und besonders als „sowohl — als auch“ [4]) (τε καί); aber es ist keine Construction nachweisbar, die nicht auch bei Tert. ähnlich zu finden wäre. Dies darf uns aber auch nicht in Erstaunen setzen; denn eine Schrift, die um 220 in Rom von einem Bischof verfasst wurde, wird nicht lateinisch, sondern griechisch geschrieben sein. Von dieser Voraussetzung haben wir auszugehen und zu fragen: finden sich in der reconstruierten Schrift Spuren, welche auf ein griechisches Original deuten? In zu reichem Masse darf man dieselben zwar nicht zu finden hoffen; denn da Tert. das Griechische selbst so beherrschte, dass er Schriften in dieser Sprache verfasste, und das Lateinische äusserst gewandt hand-

---

1) S. 104_{1-9} wird der Gedankengang fortgeführt durch die Participien tanti ducens, donantes, iudicantes, 108_{1-5} durch evagatus, vivens, exutus, praepositus. 110_{2-7} wird das Thun der Sünderin durch die Part. lavanti, detergenti, inauguranti geschildert. 112_8 findet sich der knappe Ausdruck, der Blutschänder sei dem Satan übergeben als postea veniam consecuturum igitur et consecutum. $108_{7.12}$ werden zwei wichtige Gedanken durch die Part. imputanda, offerenti eingeführt. 114_{1-7} ist der Ausdruck paenitentia functis eine auffallend kurze Wendung für die höchst wichtige Bedingung.

2) Das dreimalige et S. $106_{1.2}$. $112_{3.4}$ das zweimalige $110_{4.5}$.

3) S. $104_{5.6}$, 110_2, $110_{16.17}$. (als Übersetzung von καί), $112_{8.10}$.

4) S. $104_{1.2}$, 108_{11}, $106_{13.14}$, 114_{16}, über 108_{10} s. unten S. 123.

habte, so kann es nur Flüchtigkeit sein, wenn er Gräcismen in seine Übersetzung aufnahm. Solche Flüchtigkeit dürfen wir ihm allerdings zutrauen; denn p. 243, 7 schreibt er als Übersetzung der griechischen Worte: *ὥστε τοὐναντίον μᾶλλον ὑμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι, μήπως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος*: uti e contrario magis vos donare et advocare, ne forte abundantiore tristitia devoretur eiusmodi. Wer beachtet, wie genau hier die lateinischen Worte dem griechischen Text entsprechen, wird schwerlich mit Oehler „magis" in „malitis" ändern oder mit Reifferscheid „velitis" hinzufügen. Dieses NTliche Citat gehörte nun zu der Schrift Kallists; war diese griechisch, so hat Tert. selbst jene Übersetzung verbrochen; war sie lateinisch, so hat er sie ertragen und ohne Anstoss abgeschrieben. Das letztere ist zwar unwahrscheinlich, denn eine solche Flüchtigkeit begreift sich leichter im mechanischen Referat als in einem Original, das einen im Ganzen wohldurchdachten Gedankengang zeigt; aber darauf ist hier weniger Gewicht zu legen. Es genügt, dass Tert. diese Flüchtigkeit der Übersetzung ertragen hat; denn dann darf man auch von ihm andere derartige Versehen erwarten. Ich sehe solche allerdings einigermassen deutlich nur an drei Stellen: 1. In dem Ausdruck „deus bonus et optimus" ist optimus eine nichtssagende Steigerung von bonus; bezeichnend wird derselbe erst, wenn man optimus als Übersetzung von *κράτιστος* auffasst; dann ist mit *Θεὸς ὁ ἀγαθὸς καὶ κράτιστος* der christliche Gott bezeichnet als der „gütige" und der „mächtigste", also mit Prädikaten, die dem *πατήρ* und *παντοκράτωρ* des römischen Symbols gleichkommen.

2. Die Worte: dedita opera malae tractationis carnem exterminando sind so nicht zu verstehen; nur so viel ist klar, dass der Ablativ: dedita opera malae tractationis dem folgenden carnem exterminando untergeordnet ist; dieser letztere drückt das Mittel des satis deo facere aus, der erstere das Mittel des carnem exterminare. Die Verbindung der beiden, die im Lateinischen unmöglich ist, ist im Griechischen ohne Anstoss: *τῷ γενομένης σπουδῆς τῆς κακοπαθείας*[1]) *τὴν σάρκα ἐξορίζειν.*

1 Es ist auch zu beachten, dass die Wendung dedita opera eigentlich gar keine Bestimmung durch einen Genitiv verträgt; es ist die mechanische Übersetzung von *γενομένης σπουδῆς* durch eine Tert. geläufige Phrase.

3. Auch die Worte „ubi et culpa sapit et gratia“ geben im Lateinischen keinen Sinn; denn sie müssen zu dem Satz gezogen werden: illic autem paenitentiae constat ratio; dann heisst es aber: „dort ist Grund zur Busse, wo sowohl die Schuld als auch die Gnade Geschmack hat“; das ist sinnlos. Gesagt soll werden: „wo die Schuld Geschmack hat, da auch die Gnade“. Die Worte „ubi et culpa sapit et gratia“ scheinen eine Übersetzung des griechischen: *οὗ καὶ αἰτία ὄζει καὶ χάρις* zu sein. Tert. hat das doppelte *καὶ*, durch welches im Griechischen „auch“ ausgedrückt wird, durch ein „sowohl — als auch“ et — et wiedergegeben, also den Satz missverstanden. Er hat hier nicht flüchtig übersetzt; denn er giebt *ὄζει* durch das echt lateinische sapit wieder; aber er hat die Stelle gedankenlos gelesen.

Hiermit ist die griechische Ursprache der reconstruierten Schrift natürlich nicht evident bewiesen, sondern es sind nur gewisse Anhaltspunkte für die Annahme eines griechischen Originals gegeben; diese Annahme wird auch durch die S. 121 Anm. 1—4 angeführten sprachlichen Eigentümlichkeiten eher begünstigt als widerlegt.

VII. Die Bezeugung der Schrift Kallists.

Die Massregel Kallists war eine Halbheit: mit Recht wirft Tert. ihm Inconsequenz vor, wenn er die Unzüchtigen wiederaufnehmen und die Götzendiener und Mörder dauernd ausschliessen wolle. Kallist hatte einen Kirchenbegriff aufgestellt, aus dem weitere Concessionen an die Welt in der Kirche sich notwendig ergeben mussten. Dreissig Jahre später stand die Wiederaufnahme Abgefallener zur Verhandlung, und es mussten dabei natürlich dieselben Fragen erörtert werden, welche die Schrift Kallists angeregt hatte. Cyprian verteidigt ep. LV (Hartel I 625 ff.) in Consequenz der von Kallist aufgestellten Grundsätze die Wiederaufnahme der in der Verfolgung Abgefallenen in die Gemeinde. Er gebraucht dabei vielfach ganz dieselben Argumente, wie Kallist. c. 15 beruft er sich auf die Pflicht der Bischöfe, das verwundete Schaf zu pflegen, mit Anklang an Ez. 34_2 ff., und stellt den Herrn, der das verlorene Schaf treulich

sucht, als Vorbild hin.[1]) Er citiert c. 16: estote misericordes, sicut et pater vester misertus est vestri im Einklang mit dem Gedanken von pud. II (init.). Zu dem Ausdruck c. 17: si fructus paenitentiae subtrahatur finden sich Analogien in pud. III (p. 225_{10}). In c. 18 wird ebenso wie pud. II Rom 14_4 angeführt desgleichen wird c. 22 die pud. XIX behandelte Stelle Apoc. $2_{20\,\text{ff.}}$ verwendet, und in demselben Cap. wird Joel 2_{13} wie pud. II citiert; auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn wird cap. 23 verwertet. c. 26 nimmt Cyprian den Gedanken von pud. XXII auf, wenn er ausführt, dass der Verleugner weniger als der Ehebrecher zu verdammen sei; freilich beabsichtigt er damit das Gegenteil von dem, was Tert. mit demselben Gedanken will; dieser verlangt auf Grund dessen, dass der Abgefallene aus der Gemeinde ausgeschlossen bleibt, auch die dauernde Ausschliessung des Ehebrechers, jener will, dass wie der Ehebrecher so auch der Abtrünnige wieder aufgenommen werden soll; für die Pflicht, Ehebrecher wieder aufzunehmen citiert er mit pud. XV 2 Cor. $12_{20\,\text{ff.}}$ c. 28. 29 führen endlich genau den Gedanken von pud. III aus: ut — — — dum fructus paenitentiae intercipitur paenitentia ipsa tollatur (p. $647_{5\,\text{ff.}}$)[2]). Cyprian schliesst sich dabei nie sklavisch an de pud. an, sondern er hat die dort ausgesprochenen Gedanken in sich aufgenommen und selbständig verarbeitet, er giebt kein Citat in der Form und dem Zusammenhang wie wir es bei Tert. finden. Die Bibelstellen, welche de pud. II eng in einander verflochten sind mit wesentlichen Umformungen des ursprünglichen Wortlautes, bringt er einzeln: Luc. 6_{36} in c. 16, Rom 4_4 in c. 18, Joel 2_{13} in c. 22, und schliesst sich dabei weit mehr an den biblischen Text an, indem er die betr. Stellen viel vollständiger ausschreibt; dabei folgt er auch einer andern Übersetzung als Tert. Dennoch ist

1) et adscribetur nobis in die iudicii nec ovem sauciam curasse et propter unam sauciam multas integras perdidisse: et cum Dominus relictis nonaginta novem sanis unam errantem et lassam quaesierit et inventam umeris suis ipse portaverit, nos non tantum non quaeramus lassos, sed et venientes arceamus . . . . . (p. 634).

2) quod si invenimus a paenitentia agenda neminem debere prohiberi et deprecantibus atque exorantibus Domini misericordiam secundum quod ille misericors et pius est, per sacerdotes eius pacem posse concedi, admittendus est plangentium gemitus et paenitentiae fructus dolentibus non negandus.

es zweifellos, dass er Tert.s Schrift gekannt und benutzt hat. Das ergiebt sich besonders daraus, wie er c. 26 die Gedanken von de pud. XXII und c. 28. 29 die von pud. III aufnimmt und ausspinnt; obgleich er auch hier in der Form von Tert. völlig unabhängig ist, so zwingt uns doch das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem er überall zu seinem Lehrer steht, die Grundlagen für die betr. Ausführungen in pud. XXII resp. III zu suchen.

Es ist nun die Frage: Hat Cyprian nur die Schrift Tert.s vor sich gehabt und aus ihr alles Beweismaterial entlehnt oder hat er daneben auch Kallists Tractat gekannt und benutzt? Das letztere kann nur bewiesen werden, wenn entweder gezeigt wird, dass Cyprian Stücke aus der Schrift Kallists aufweist, die Tert. uns nicht erhalten hat, oder dass er den Gedankengang derselben beachtet. Nun weist Cyprian c. 25 (p. 643) darauf hin, dass es Anmassung sei, das Unkraut vom Weizen sondern zu wollen.[1]) Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen ist aber auch von Kallist verwendet, wie wir durch Hippolyt wissen, Tert. aber geht in seiner Widerlegung nicht darauf ein, also liegt hier der Schluss nahe, dass Cyprian es von Kallist entlehnt habe. Allein dieser Schluss ist keineswegs sicher. Denn einmal handelt es sich hier um ein einzelnes Schriftwort, das ebenso gut von Cyprian direct aus dem N. T. entnommen sein kann, wie er denn überhaupt das ihm von Tert. dargebotene biblische Beweismaterial selbstständig vermehrt hat. Sodann aber tritt bei ihm die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen zweimal in Verbindung mit 2 Tim. 2_{20} auf, dem Wort von den goldenen und irdenen Gefässen, die in demselben Hause zusammen sein müssen (ep. LIV. c. 3. p. 622 LV. c. 25. p. 643). Dieses Citat

1) Tunc deinde quantus adrogantiae tumor est, quanta humilitatis et lenitatis oblivio, adrogantiae suae quanta iactatio, ut quis aut audeat aut facere posse se credat quod nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse discernere aut quasi ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare, cumque apostolus dicat in domo autem magna non solum vasa aurea sunt et argentea, sed et lignea et fictilia, aurea et argentea vasa videatur eligere, lignea vero et fictilia contemnere abicere damnare, quando non nisi die Domini vasa lignea divini ardoris incendio concrementur et fictilia ab eo cui data est ferrea virga frangantur.

ist aber von Kallist, so viel wir wissen, nicht verwertet; dagegen ist das von ihm gebrauchte Bild der Arche für die Kirche bei Cyprian nicht zu finden. Aus der Verwendung des Gleichnisses vom Unkraut lässt sich daher für die Abhängigkeit Cyprians von Kallist nichts beweisen.[1]) — Man könnte nun den andern Weg betreten und zu zeigen versuchen, dass Cyprian sich von dem Gedankenzusammenhang in Kallists Schrift habe beeinflussen lassen; aber auch hier ist das Resultat ein völlig negatives; an keiner Stelle ist der Zusammenhang der Schrift Kallists auch nur im geringsten beachtet. Daraus folgt aber mit ziemlicher Sicherheit, dass Cyprian diese nicht gekannt hat; denn es ist nicht zu erklären, wie er die vorzüglich klare, systematische Entwicklung Kallists unberücksichtigt lassen konnte, wenn er sie kannte. Dazu kommen nun noch zwei Argumente e silentio: 1. Man dürfte erwarten, dass Cyprian sich ausdrücklich auf Kallist berufen hätte, um des Bischofs Cornelius Milde gegen die Lapsi zu rechtfertigen, zumal da er die Sünde eines fornicator schwerer beurteilt als die eines libellaticus; aber er schweigt völlig darüber. 2. In dem Satz, wo er auf den Widerspruch eingeht, welchen der Grundsatz, Ehebrecher wieder aufzunehmen, bei seinen Vorgängern erfahren hat, fehlt jede Andeutung, dass dieses Verfahren von Kallist, also von Rom aus, eingeführt und eingehend biblisch begründet sei.[2])

Will man aus diesen Umständen nicht schliessen, dass Cyprian die Schrift Kallists nicht gekannt habe, so ist man gezwungen anzunehmen, dass er sie absichtlich ignoriert hat. Dies wäre nun höchst auffallend; während er den Grundsatz Kallists als christlich anerkennt, ja ihn als so unumstösslich ansieht, dass er von ihm aus Novatian ad absurdum zu führen

1) Auch selbst wenn wir wüssten, dass Cyprian das Gleichnis durch Kallist bekommen habe, so wäre damit noch nicht bewiesen, dass er die Tert. vorliegende Schrift Kallists gekannt hat, denn es ist eben nicht wahrscheinlich zu machen, dass das Gleichnis dort angewendet ist.

2) Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae obstinatione ruperunt, ut quia apud alias adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur (c. 21 p. 638. 639).

unternimmt (c. 26), soll er die Begründung desselben absichtlich ignorieren; das ist schwer vorzustellen, und es wäre auch durch die Annahme, dass darin ein Protest gegen die Anmassungen Kallists liegen solle, kaum genügend erklärt. Wahrscheinlicher bleibt es demnach, dass Cyprian Kallists Schrift nicht gekannt hat. Man kann nicht einmal entscheiden, ob er mit den historischen Verhältnissen, durch welche die Massregel Kallists hervorgerufen war, auch nur einigermassen bekannt gewesen ist, ja ob er gewusst hat, dass der Grundsatz, den Unzüchtigen Verzeihung zu gewähren, von ihm zuerst ausgesprochen ist. Es ist auch gar nicht zu ermitteln, wie weit er die Schrift de pud. historisch richtig verstanden hat, besonders, ob ihm Tert.s Ironie in c. 1 deutlich geworden ist.

Ziemlich genau scheint dagegen Origenes, der als Zeitgenosse den Streit zwischen Hippolyt und Kallist offenbar mit Interesse verfolgt hat, über die Massregeln des letzteren orientiert zu sein. Er glaubt sogar ihren Zweck hinreichend zu verstehen und unterzieht sie einer abfälligen Beurteilung. Am deutlichsten polemisiert er gegen Kallist de orat. 28 (Lommatzsch XVII p. 242 f): *οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες ἐπιτρέψαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν τάχα μηδὲ ἀκριβοῦντες τὴν ἱερατικὴν ἐπιστήμην αὐχοῦσιν, ὡς δυνάμενοι καὶ εἰδωλολατρείας συγχωρεῖν μοιχείας τε καὶ πορνείας ἀφιέναι ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας.* Er beurteilt hier sein Vorgehen als ein Überschreiten der ihm als Bischof zustehenden priesterlichen Befugnisse, als eine Anmassung, für welche er den Grund in seiner ungenügenden theologischen Bildung sieht. Er weiss auch, dass er eine Stellung beansprucht, in welcher er im Princip alle Sünden vergeben kann; lediglich von den Umständen hängt es ab, dass er von dieser Absolutionsgewalt nur für Unzuchtsünden Gebrauch macht. Orig. scheint aber auch die Absicht zu kennen, welche Kallist durch die Vergebung von Unzuchtsünden verfolgt. Es ist wohl kaum zweifelhaft, dass die Stelle Comm. in Mt. tom. XVII c. 14 (Lomm. IV p. 117): *καὶ οὐκ ἂν λέγοις τὸ „συναχθέντων ὑμῶν ἐν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ" ἁρμόζειν τοῖς ἤτοι μετὰ τοῦ κακῶς βιοῦν συνάγουσιν ἤτοι συναγομένοις ἢ μετὰ τοῦ κακῶς καὶ ἀσεβῶς φρονεῖν περὶ θεοῦ ἢ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* auf Kallist zu beziehen ist, welcher

durch seine Milde gegen Unzüchtige *μετὰ τοῦ κακῶς βιοῦν* und durch seine vermittelnde Glaubensformel *μετὰ τοῦ κακῶς καὶ ἀσεβῶς φρονεῖν περὶ θεοῦ κτλ.* die Gemeinde sammelte; denn eben auf diese Glaubensformel hat er kurz vorher angespielt in den Worten (p. 116): *ὁποῖοί εἰσιν οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον.* Orig. stimmt also darin mit Hippolyt überein, dass Kallist seine Indulgenz gegen die Ehebrecher im Interesse der Ausdehnung seiner Gemeinde geübt habe. Langen (die Gesch. d. röm. Kirche bis Leo I. S. 242.) bezieht auch die Äusserung des Orig. über die Anmassungen und den Hochmut der Bischöfe grosser Städte[1]) auf Kallist, und Harnack (Dogmengesch. I 2. Aufl. S. 374 Anm.) stimmt ihm darin zu. Ist dies richtig — und es spricht alles dafür —, so sind auch die Worte: *παιδευόμεθα δὲ καὶ πρὸς τὸ μὴ ἀποδέχεσθαι κολακείας μηδὲ ἡδέως καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, ἐφ' οἷς ἂν δόξωμεν εἴ τινας πεποιηκέναι, εὐεργέται — — — — — — ἔστι δ' ὅτε χρὴ κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνὴν τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἐλέγχειν, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν. ἔστι δ' ὅτε δεῖ χρησάμενον τῇ ἐξουσίᾳ παραδοῦναί τινα „τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς κτλ.“* (p. 25) wohl nicht ohne Beziehung auf Kallist geschrieben; denn sie gehören derselben Erörterung an. Darnach lässt es Kallist an der vom Bischof geforderten Strenge fehlen, um von den Menschen ein „Wohlthäter“ genannt zu werden.[2]) Trachten nach Menschenruhm ist also das Motiv seines Verfahrens. Kallist will herrschen und deshalb schmeichelt er den Menschen; das ist das Bild, welches wir durch Orig. von ihm bekommen. Diesem Bilde entspricht nun auch die Schilderung eines Bischofs wie er nicht sein soll, welche Orig. Comm. in Mt. tom. XI c. 15 (Lomm. III p. 109) entwirft: *οὕτως οὖν καὶ*

1) Comm. in Mt. tom. XVI c. 8 (Lomm. IV p. 24): *καὶ ἔστι γε ἰδεῖν ἐν πολλαῖς νομιζομέναις ἐκκλησίαις καὶ μάλιστα ταῖς τῶν μειζόνων πόλεων, τοὺς ἡγουμένους τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ μηδεμίαν ἰσολογίαν ἐπιτρέποντας, ἔσθ' ὅτε καὶ τοῖς καλλίστοις τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν, εἶναι πρὸς αὐτούς.* Nach Vorgang von Döllinger, Hipp. u. Kall. S. 256.

2) Vgl. dazu Hipp. Phil. IX. 12: *καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν, οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσι.*

ἡ δοκοῦσα ἐγγεία ἐὰν διαλογισμοὺς ἔχῃ τοὺς ἐπὶ κενοδοξίᾳ ἢ φιλοκερδίᾳ καὶ ἡ νομιζομένη ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία, ἐὰν ἐν λόγῳ κολακείας ἀνελευθερία γίνηται ἢ προφάσει πλεονεξίας ἢ ζητοῦντός τινος τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων ἐπὶ διδασκαλίᾳ δόξαν οὐκ ἔστι λελογισμένη ἀπὸ τῶν τεθέντων ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλων δεύτερον προφήτων καὶ τρίτον διδασκάλων. Τὸ δ' ὅμοιον ἐρεῖς καὶ ἐπὶ τοῦ ὀρεγομένου ἐπισκοπῆς διὰ τὴν παρὰ ἀνθρώποις δόξαν ἢ τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων κολακείαν ἢ τὸν ἀπὸ τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ ποριζὸν διδόντων προφάσει εὐσεβείας. Auch diese Worte müssen daher wohl auf Kallist bezogen werden, zunächst freilich wohl nur der letzte Satz, in welchem ihm auch vorgeworfen wird, dass er das Bischofsamt aus Ruhmsucht und Eitelkeit erstrebt habe. Aber auch was über die „sogenannte kirchliche *διδασκαλία*" gesagt wird, passt auf Kallist, und da ja auch der Bischof *διδακτικός* sein soll, so wird Orig. ihn auch hierbei im Auge haben. Besonders bezeichnend ist der Satz: *ἐὰν ἐν λόγῳ κολακείας ἀνελευθερία γίνηται;* dieser trifft genau auf die Massnahmen Kallists zu, denn die Kehrseite seiner Milde und Nachgiebigkeit gegen die Unzüchtigen ist die Abhängigkeit, in welche die Gemeinde dadurch von dem sündenvergebenden Bischof gerät. Auch die Worte *ζητοῦντός τινος τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων ἐπὶ διδασκαλίᾳ δόξαν* weisen deutlich auf Kallist hin; denn er hat eben die *διδασκαλία*, die Grundsätze der Sittlichkeit, geändert, um dadurch Ruhm bei den Menschen zu gewinnen. Unter den Motiven, die ihn veranlassten, sich um das Bischofsamt zu bemühen, erscheint hier aber neben Eitelkeit und Ruhmsucht noch ein drittes: die Geldgier. Orig. wirft ihm vor, dass er das Bischofsamt um des Gewinnes willen, der ihm aus den unter dem Scheine der Frömmigkeit gespendeten Gaben erwachse, begehrt habe. Nun ist bekanntlich die Veruntreuung anvertrauter Gelder der dunkle Punkt in Kallists Vorleben (Hipp. Phil. IX. 12); daher passt auch dieser Zug auf ihn; denn nachdem er sich einmal der Unterschlagung schuldig gemacht, lag es nahe, ihm auch als Bischof Geldgier als Motiv seines Handelns zuzutrauen. Wenn Orig. daher Comm. in Joh. tom. X c. 16 (Lomm. I p. 318) fragt: *Πότε δὲ οὐκ εἰσιν οἱ προτιμῶντες τὸν τῆς ἀδικίας μαμμωνᾶν τῶν τὴν ὕλην τοῦ κοσμεῖσθαι αὐτοῖς παρεχόντων προβάτων*; und fortfahrend behauptet: *ἀεὶ δὲ πολλοί εἰσι*

καὶ οἱ τοῦ ἀδόλου καὶ ἀκεραίου ἐστηρημένου γε πάσης πικρότητος καὶ χολῆς καταφρονοῦντες καὶ ταλαιπώρου κέρδους ἕνεκεν προδιδόντες τὴν τῶν προπικωτέρων λεγομένων περιστερῶν ἐπιμέλειαν, so darf man sicher sein, dass er auch Kallist mit zu denen rechnet, die den ungerechten Mammon, den ihre Schafe ihnen einbringen, schätzen als Mittel, um sich zu schmücken, und die um elenden Gewinnes willen die Sorge für die Tauben vernachlässigen.[1]) Was darunter zu verstehen ist, darf vielleicht aus einer Stelle im Comm. in Mt. tom. XI c. 9 (Lomm. III p. 91) geschlossen werden, die man nach den andern wohl auch auf Kallist beziehen muss: *εἴ τις οὖν καὶ νῦν τὸ τῆς ἐκκλησίας ἔχων γλωσσόκομον λέγει μὲν ὡς καὶ Ἰούδας ὑπὲρ πενήτων, τὰ δὲ βαλλόμενα βαστάζει, τὴν μερίδα ἑαυτῷ τιθείη μετὰ τοῦ ταῦτα πράξαντος Ἰούδα.* Dies kann zu der Annahme führen, dass Kallist sich um die Organisation der Gemeindearmenpflege bemüht und deshalb mehr Wert gelegt hat auf die Geldgeschenke reicher Gemeindemitglieder als auf ein sittlich einwandfreies Leben derselben. Hiervor scheint Orig. wenige Sätze vorher im Anschluss an Mt. 15_4 zu warnen: *ἐκ τοῦ λόγου τῶν πενήτων λαμβάνειν τινὰ προθύμως καὶ νομίζειν ὁρισμὸν εἶναι τὴν ἑτέρων εὐσέβειαν.* Kallist hat demnach auch vielleicht *προθύμως* d. h. allzu leichtfertig die frommen Gaben der Reichen angenommen, um sie für die Armen zu verwenden; um die Reichen in der Gemeinde zu erhalten, hat er ihnen Concessionen gemacht, durch welche das Niveau der christlichen Sittlichkeit herabgedrückt wurde; dahin gehört z. B. die den vornehmen Frauen erteilte Erlaubnis, in

1) Bei der Auslegung der Geschichte von der Tempelreinigung im Comm. in Mt. tom. XVI c. 22 deutet er die Taubenverkäufer und Geldwechsler etwas anders, aber gleichfalls nicht ohne Beziehung auf die Verhältnisse in der römischen Gemeinde: *καὶ νομίζω ἁρμόζειν τὸν περὶ τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς λόγον τοῖς παραδιδοῦσι τὰς ἐκκλησίας αἰσχροκερδέσι καὶ τυραννικοῖς καὶ ἀνεπιστήμοσι καὶ ἀνευλαβέσιν ἐπισκόποις* (Lomm. IV p. 64). In den untüchtigen Bischöfen hier beigelegten Prädikaten kann man alle einzelnen Züge wiederfinden, die auf Kallist passen. Es liegt nahe, dass er unter den Taubenverkäufern die Bischöfe versteht, welche die römische Gemeinde dem unbrauchbaren Kallist übergaben, anstatt seinen Freund Hippolyt einzusetzen: *οἱ δὲ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ ὥσπερεὶ ἀποδιδόμενοι ὕλας ἐκκλησίας οἷς οὐ χρὴ καὶ καθιστάντες οἷς οὐ δεῖ ἄρχοντας οὗτοί εἰσιν οἱ πωλοῦντες τὰς περιστεράς* (p. 65. 66).

heimlicher Ehe mit Sklaven und Freigelassenen zu leben (Phil. IX. 12 p. 460). Darnach dürfte die Combination kaum zu gewagt sein, dass Kallist einerseits eine Ermässigung der sittlichen Forderungen an die einzelnen Gemeindemitglieder hat eintreten lassen, andererseits aber auf eine lebhafte und möglichst ausgedehnte Armenpflege bedacht gewesen ist, beides in der Absicht, seine Gemeinde auf Kosten der concurrierenden auszudehnen und die andern dadurch zu unterdrücken. Ob ihm, wie Orig. anzunehmen scheint, die Gemeindewohlthätigkeit nur als Vorwand gedient hat, um sich selbst zu bereichern, ist natürlich nicht zu entscheiden, darf aber kaum als sehr wahrscheinlich gelten; denn nach allem, was Hippolyt über ihn berichtet, und was wir aus den Anspielungen des Origenes schliessen können, ging Kallists Streben dahin zu herrschen, und zwar indem er seine Gemeinde zu der dominierenden zu erheben bemüht war; wie ihm dazu aber persönlicher Reichtum als Mittel dienen konnte, ist schwer einzusehen.

Orig. weiss also, wie es scheint, von den Massnahmen Kallists folgendes: 1. Er behauptet die unbeschränkte Absolutionsgewalt zu besitzen und vergiebt auf Grund derselben die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei (de orat. c. 28).

2. Sein Streben geht dahin, durch Ermässigung der sittlichen Anforderungen seine Gemeinde auszudehnen (Comm. in Mt. XVII c. 14).

3. Er kommt dadurch den Wünschen der Menge entgegen, als deren Wohlthäter er durch Lockerung der Disciplin gelten möchte (Comm. in Mt. XVI c. 8 vergl. XI c. 15).

4. Er sucht die Finanzen der Gemeinde möglichst zu heben, indem er die wohlhabenden Mitglieder an ihre Frömmigkeit appellierend zu reichlichem Geben veranlasst, und ist bestrebt, den Mangel, welcher durch die Herabsetzung der Ansprüche an die Sittlichkeit des einzelnen entsteht, durch eine möglichst eifrige Armenpflege zu ersetzen (Comm. in Mt. XI c. 15. 9 in Joh. X c. 16).

Für den Fortgang der Untersuchung ist es wichtig, hier ausdrücklich ein doppeltes festzustellen. 1. Origenes ist über das Vorgehen Kallists in der Bussdisciplin genau unterrichtet. 2. Er verurteilt es, weil er auf einem principiell verschiedenen Standpunkt steht.[1])

1) Dieser verschiedene Standpunkt ist aus den polemischen Anspielungen mit genügender Deutlichkeit zu erkennen, besonders ist de

Wenn Orig. Kallists Grundsätze in der Bussdisciplin verwirft, so kann er natürlich auch die biblische Begründung derselben nicht anerkennen; wenn er sie daher kennt, so ist zu erwarten, dass er bei der Auslegung der fraglichen Stellen sich bestimmt gegen den Gebrauch wendet, welchen Kallist davon macht. Daher hat man allen Grund, in der Auslegung von Mt. 16_{18} eine energische Zurückweisung der von Kallist auf Grund dieser Stelle erhobenen Ansprüche zu suchen. Eine solche ist aber Comm. in Mt. XVI c. 9—14 (Lomm. III p. 143—157) nicht zu finden. Orig. weist hier einfach nach, dass die Worte Christi an Petrus für jeden gelten, der wie er zu dem Bekenntnis zu Christus als dem Sohn des lebendigen Gottes durch den Geist Gottes erleuchtet wird. Nur die Worte: *ἐπεὶ δὲ οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες χρῶνται τῷ ῥητῷ ὡς Πέτρος καὶ τὰς κλεῖδας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰληφότες διδάσκουσί τε τὰ ὑπ' αὐτῶν δεδεμένα τοντέστι καταδεδικασμένα καὶ ἐν οὐρανοῖς δεδέσθαι καὶ τὰ ὑπ' αὐτῶν ἄφεσιν εἰληφότα καὶ ἐν οὐρανοῖς λελύσθαι. λεκτέον, ὅτι ὑγιῶς λέγουσιν, εἰ ἔχουσιν ἔργον, δι' ὃ εἴρηται ἐκείνῳ τῷ Πέτρῳ „σὺ εἶ Πέτρος"*[1] können zu einer genaueren Prüfung veranlassen. Diese wird aber immer das Resultat ergeben, dass sie sich nicht gegen den Schluss der Schrift Kallists richten. Denn 1. es ist nicht von Bischöfen die Rede, welche die dem Petrus erteilte Vollmacht als Vertreter einer mit ihm im Zusammenhang stehenden Gemeinde in Anspruch nehmen, sondern

---

orat. 28 das Recht des Bischofs, Sünden der Unzucht zu vergeben, scharf und bestimmt bestritten. Auch sein Kirchenbegriff ist von dem Kallists verschieden: *νοήσαντες δὲ ὡς ἑκάστη τῶν ἁμαρτιῶν, δι' ὧν ἐστιν εἰς ἕδραν γενέσθαι, πύλη ἐστὶν ἕδρα, καταληψόμεθα ὅτι ἡ ἔχουσα „σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων καὶ διὰ τὴν κακίαν μηδὲ ἁγία μηδὲ ἄμωμος τυγχάνουσα ψυχὴ οὔτε πέτρα ἐστὶν, ἐφ' ἣν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ, οὔτε ἐκκλησία οὔτε ἐκκλησίας μέρος ἦν ἐπὶ τὴν πέτραν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ. ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα δυσωπεῖν ἡμᾶς βούλεται, διὰ τὰ πλήθη τῶν πιστεύειν νομιζομένων ἐκκλησιαστικῶν, λεκτέον αὐτῷ οὐ μόνον τό· „πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἔκλεκτοί" ἀλλὰ καὶ κτλ.* (Comm. in Mt. XII c. 12 Lomm. III p. 150). Vielleicht ist diese Ausführung direkt im Gegensatz zu Kallist gemeint, worauf die letzten Worte zu deuten scheinen; dann würde diese Darlegung noch deutlicher des Orig. gegensätzlichen Standpunkt kennzeichnen. Vergl. übrigens Hom. XXI in Jos. c. 1 (Harnack a. a. O.).

1) c. 14 s. Lomm. III p. 156.

ganz allgemein von Trägern des bischöflichen Amtes. 2. Orig. weist hier keinen unberechtigten Anspruch ab, sondern er giebt die Bedingungen an, unter welchen der Anspruch der Bischöfe als berechtigt gelten darf. Freilich kommen dieselben darauf hinaus, dass nicht das Amt, sondern der persönliche Glaube des Bischofs ihm das Recht des Petrus giebt. Aber eben deshalb können sich die Worte nur auf Bischöfe beziehen, welche unentschieden gelassen haben, worauf sie ihr Recht zur Ausübung der dem Petrus verliehenen Absolutionsgewalt gründen, nicht aber auf Kallist, der dieses Recht ganz bestimmt und ausschliesslich darauf zurückführt, dass er Vertreter einer dem Petrus verwandten Gemeinde ist. Wenn Orig. den Schluss der Tert. vorliegenden Schrift Kallists gekannt hätte, so würde er diesen Anspruch haben zurückweisen müssen.

Ebenso muss man erwarten, dass Orig. bei der Erklärung des Gespräches Jesu mit der Samariterin (Comm. in Joh. tom. III. Lomm. II p. 1 ff.) die Consequenzen abgewiesen hätte, welche Kallist aus dieser Begegnung Jesu mit dem ehebrecherischen Weibe zieht; wenn er es nicht thut, obgleich ihm dazu die Gelegenheit nicht fehlte — z. B. als er sich darüber ausspricht, wie die Jünger über die Unterhaltung Jesu mit einem Weibe erstaunt gewesen seien (Lomm. II p. 50) —, so wird dadurch wahrscheinlich, dass er die Verwertung dieser Stelle durch Kallist nicht kannte. Besonders auffallend ist, dass er an den Stellen, wo er auf 1 Cor. 5_5 resp. 2 Cor. 5_{5-11} irgendwie eingeht, niemals der Auslegung gedenkt, welche diese Verse durch Kallist gefunden haben. Es kommen hier besonders in Betracht die Stellen Comm. in Mt. tom. XVI c. 8 (Lomm. IV p. 26) und in Mt. Commentariorum series 117 (Lomm. V p. 26). In der ersteren Stelle (s. S. 128) will Orig. den Bischöfen die Pflicht einschärfen, zu Zeiten ein ernstes Gericht zu halten, und citiert deshalb 1 Cor. 5_5; obgleich nun diese Ermahnung zur Strenge offenbar gegen die allzu milde Praxis Kallists gerichtet ist, so wird doch mit keiner Silbe seine Auslegung dieser Stelle berührt, und doch musste seine Deutung des schwierigen Ausdrucks „εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός“ hier geradezu eine Widerlegung fordern. Dasselbe Schweigen herrscht an der anderen Stelle; hier bezieht Orig. wie Kallist 2 Cor. 2_7 auf 1 Cor. 5_5 und benutzt die Worte des Paulus über den Blutschänder als Beleg dafür, wie

der Teufel den Menschen, nachdem er seine Sünde erkannt hat, dadurch zu verderben sucht, dass er ihn in Verzweiflung stürzt: Quod praecognoscens apostolus consilium Corinthiis dat, ut confirment caritatem in eum, dicens huiusmodi causam: „ut ne, inquit, abundantiori tristitia absorbeatur, qui huiusmodi est.“ Auch hier lag es für Orig. nahe, die Deutung, welche Kallist den Worten „ut confirment caritatem in eum“ gegeben hatte, nämlich auf Wiederaufnahme in die Gemeinde, kurz abzuweisen, wenn er sie gekannt hätte.

Wir dürfen deshalb wohl mit ziemlicher Sicherheit feststellen: Orig. kennt das Verfahren Kallists in der Bussdisciplin sehr genau, aber die Schrift zur Rechtfertigung dieses Verfahrens, welche Tert. vorlag, kennt er nicht.

Es bleibt nun noch zu untersuchen, ob Hippolyt diese Schrift gekannt hat. Dass er mit ihrem Inhalt teilweise bekannt ist, beweist noch nicht, dass er sie wirklich gelesen hat. Er teilt doch nur die allgemeinsten Grundsätze ohne Zusammenhang daraus mit. Sätze, die er ebenso gut durch Vermittlung Dritter von Kallist gehört haben kann. Wenn dies zugegeben wird, so lässt sich durch nichts beweisen, dass Hippolyt sich bei seinem Bericht auf eine Schrift Kallists gestützt hat, ja es lässt sich ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit für die Annahme gewinnen, dass er eine solche nicht gekannt, wenigstens hier nicht an sie gedacht hat.

1. Es ist schon S. 64 Anm. 2 darauf hingewiesen, dass die Argumente Kallists für seine Milderungen im Verfahren gegen die Ehebrecher durch Hippolyts Bericht in eine schiefe Stellung geraten. Wenn auch in der Reconstruction der von Tert. bekämpften Schrift manches dunkel und unsicher bleiben muss, das eine steht fest, dass sie keine Aussprüche über die Unabsetzbarkeit der Bischöfe und keine Bestimmungen über die Wiederverheiratung der Kleriker enthalten hat. Tert. hätte das erstere sicher nicht verschwiegen, und die Praxis, mehrmals verheiratete Kleriker zu dulden, ist älter als die Verfügung Kallists über die Unzuchtsünden; denn Tert. bezeugt sie schon in de monogamia XII. Alle in der reconstruierten Schrift vorgebrachten Argumente beziehen sich einzig auf die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden resp. auf das Recht des Bischofs, sie zu vergeben. Ebenso sicher ist aber, dass nach dem Berichte Hippolyts die

drei Argumente, die er von Kallist berichtet, in erster Linie für die Duldung mehrfach verheirateter Kleriker angewendet sein müssten, wofür sie eigentlich gar nicht passen. Aber auch wenn man annimmt, dass nach der Meinung Hippolyts diese biblischen Argumente zur Rechtfertigung aller von Kallist auf dem Gebiete der Sittenzucht getroffenen Massnahmen gelten sollen, so ist damit doch immer vorausgesetzt, dass Hipp. ihren Zusammenhang in der reconstruierten Schrift entweder nicht gekannt oder ignoriert hat.

2. Dasselbe ergiebt sich aus der Art, wie er sie durch „ἀλλὰ καὶ — ἔφη“ an einander reiht; dadurch wird geradezu ein Zusammenhang unter ihnen in Abrede gestellt; sie treten unabhängig neben einander. Wollte Hipp. hier über den Gedankengang einer ihm vorliegenden Schrift referieren, so müssten wir eine unglaublich schwerfällige Berichterstattung annehmen, wie wir sie ihm nach seinem Referat über die Glaubensregel Kallists nicht zutrauen dürfen.

3. Aus dem Satze: καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν, οὕτως ἡρμήνευσεν, οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσι κτλ. ergiebt sich, dass er gar nicht an eine Schrift denkt, sondern die Vorstellung hat, dass Kallist seine Absichten und Beweise den „Hörern“ mündlich vorgetragen habe.

Demnach ist dem Schluss schwer auszuweichen, dass Hippolyt entweder die Schrift Kallists nicht gekannt hat, oder dass er sie absichtlich ignoriert. Der Befund der Zeugen ist also folgender: Cyprian kennt die reconstruierte Schrift nicht oder er ignoriert sie absichtlich. Origenes ist über das Verfahren Kallists in der Bussdisciplin genau unterrichtet, kennt aber seine Rechtfertigungsschrift nicht. Hippolyt kennt dieselbe nicht oder ignoriert sie absichtlich. Hierdurch ist wichtiges Material geboten zur Entscheidung der Frage nach dem Charakter der Schrift Kallists.

VIII. Der Charakter der reconstruierten Schrift.

Es ist S. 21 festgestellt, dass der Erlass Kallists keine Adresse gehabt haben kann. Daraus ergab sich eine doppelte Möglichkeit: entweder war die Kundgebung an alle Christen

gerichtet, sodass jede bestimmte Adresse fehlen musste, oder sie war lediglich für die römische Gemeinde bestimmt, sodass eine Adresse fehlen konnte, weil sie selbstverständlich war. Nach dem Ergebnis der Untersuchung über die Bezeugung der Schrift Kallists ist die erstere Möglichkeit ausgeschlossen. Denn hatte Kallist seinen Erlass als ökumenisches Edict gedacht, so musste er ihn auch an alle Gemeinden oder wenigstens an alle hervorragenden Kirchen schicken; dann ist es aber unerklärlich, wie Origenes, Hippolyt und Cyprian ihn nicht gekannt haben sollten, und es ist unmöglich, dass die beiden letzteren, wenn sie ihn kannten, ihn ignoriert hätten. Denn abgesehen davon, dass hierfür sich schwerlich ein genügender Grund ausfindig machen lässt, wäre dieses Ignorieren ganz zwecklos, da die Kundgebung doch allen bekannt sein musste.[1])

Demnach hat man Kallists Schrift als eine lediglich für die römische Gemeinde bestimmte Kundgebung aufzufassen. Darauf weist uns auch der Bericht des Hippolyt über die Wirksamkeit Kallists. Alle Massregeln dieses Bischofs, von denen er berichtet, lassen sich als Mittel zu dem einen Zweck begreifen, seine Gemeinde auf Kosten der concurrierenden auszudehnen und ihr die massgebende Stellung zu verschaffen. Diesem Zweck dient die vermittelnde Glaubensregel, die Amnestie für die von den andern Gemeinden ausgestossenen Sünder, die Duldung der Wiederverheiratung der Kleriker, die Nachsicht gegen vornehme Frauen, welche mit ihren Sklaven geheime Ehen eingehen wollten. Wenn die Bestimmung über die Unabsetzbarkeit der

1) Ich bemerke hier noch, dass es schwer vorzustellen ist, was der Satz ego — dimitto in einem ökumenischen Erlass bedeuten soll. Dass Kallist die aus allen christlichen Gemeinden ausgeschlossenen Ehebrecher wieder zum Eintritt in ihre Gemeinden berechtigen will, ist ein ganz unmöglicher Gedanke. Dass er sein Beispiel allen andern Bischöfen zur Nachahmung empfehlen wolle, wird durch die Zurückführung seiner Absolutionsgewalt auf die Nachfolge Petri ausgeschlossen. Sonach wäre nur die Annahme übrig, dass er alle Unzüchtigen auffordern wollte, sich nach geleisteter Busse in die römische Gemeinde aufnehmen zu lassen; aber Kallist war nach dem, was wir von ihm wissen, viel zu klug, um die römische Gemeinde dadurch der Verachtung aller Christen preiszugeben, dass er sie zum Asyl für alle Hurer und Ehebrecher des Erdkreises machte.

Bischöfe[1]) und die Wiederholung der Taufe sich nicht ohne

1) Dass Kallist eine Bestimmung über die Unabsetzbarkeit eines Bischofs getroffen hat, ist nicht wohl zu bezweifeln. Aber fraglich ist, wie der betr. Satz bei Hipp.: *ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι εἰ καὶ πρὸς θάνατον μὴ δεῖν κατατίθεσθαι* zu verstehen ist. Dabei handelt es sich um die Erklärung der Worte: *εἰ καὶ πρὸς θάνατον*; sind sie im Sinne Kallists oder Hippolyts gemeint? Es wäre Kallist sehr wohl zuzutrauen, dass er, wenn die Umstände es erforderten, den character indelebilis des Bischofs in voller Consequenz behauptet hätte, aber eben auch nur, wenn die Umstände es erforderten, d. h. wenn er seine resp. die Herrschaft seiner Gemeinde dadurch fördern konnte. Dass er lediglich einer dogmatischen Theorie zu Liebe einen Satz aufgestellt hätte, der nicht unmittelbar einem praktischen Zwecke diente, ist unter keinen Umständen anzunehmen. Der Satz über die Unabsetzbarkeit der Bischöfe muss also als eine für einen ganz bestimmten Fall getroffene Entscheidung angesehen werden. Demnach hat Kallist, wenn die Worte *εἰ καὶ πρὸς θάνατον* in seinem Sinne zu nehmen sind, bezüglich eines Bischofs, welcher des Götzendienstes oder des Mordes — Unzuchtsünden gelten für ihn ja nicht mehr als Todsünden im eigentlichen Sinne — beschuldigt war, erklärt, er dürfe nicht abgesetzt werden. Nun ist es aber schwer zu verstehen, wie ein Bischof in jener Zeit, wo die Christen Ruhe vor Verfolgungen hatten (s. Nöldechen T. u. U. V. 2. S. 150), sich der Verleugnung oder des Götzendienstes schuldig gemacht haben soll; noch schwerer aber ist es zu begreifen, wie ein des Mordes verdächtiger Bischof von den römischen Behörden unbehelligt geblieben sein kann; seine Verhaftung würde aber den Streit, ob er abzusetzen sei oder nicht, gegenstandslos gemacht haben. Also ist es wahrscheinlicher, dass die Worte *εἰ καὶ πρὸς θάνατον* im Sinne Hippolyts aufzufassen sind, und es handelt sich hier um die dritte Todsünde, die er kennt, um Unzucht. Er wird demnach hier einen Fall im Auge haben, wo Kallist in Consequenz seiner Behandlung der Unzuchtsünden einen der Hurerei beschuldigten Bischof für unabsetzbar erklärte, natürlich um ihn für seine Partei zu gewinnen. Der Satz von der Unabsetzbarkeit des Bischofs enthält also in erster Linie nicht ein Urteil über die am bischöflichen Amt haftenden Qualitäten, sondern ein Urteil über das Gewicht bestimmter Sünden. Hätte Kallist die schlechthinige Unabsetzbarkeit eines Bischofs behauptet, so wäre nicht zu verstehen, weshalb Hipp. von einem Kleriker (d. h. Bischof, Presbyter oder Diakon), der sich zum zweiten oder dritten Mal verheiratet, erzählt: *μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα*. Das kann doch nur heissen: die Wiederverheiratung wird von Kallist nicht als eine Sünde beurteilt, welche den Verlust kirchlicher Ehrenämter nach sich zieht. Diese Bemerkung wäre aber höchst überflüssig, wenn im Satze vorher berichtet wäre, dass ein Bischof überhaupt wegen keiner Sünde abgesetzt werden könne. Dass Kallist übrigens geringere Ansprüche an die active Heiligkeit eines Bischofs stellt als Hippolyt, soll bereitwillig zugestanden werden, doch ist die Differenz nur eine graduelle, keine principielle.

weiteres diesem Zweck unterzuordnen scheinen, so ist zu erwägen, dass gerade in diesen beiden Punkten der Bericht Hippolyts an Unklarheit leidet. Jedenfalls hat aber die Verfügung über die Wiederaufnahme der Unzüchtigen in hervorragendem Masse das numerische Übergewicht seiner Gemeinde verstärkt. Das schimmert nicht nur in den Anspielungen des Origenes durch, sondern wird auch von Hipp. ausdrücklich berichtet.[1]) Demnach hatte Kallist vollständig seinen Zweck erreicht, wenn er seinen neuen Grundsatz in seiner eigenen Gemeinde, ohne Anstoss zu erregen, durchsetzte; dies scheint er durch Verbreitung der reconstruierten Schrift versucht zu haben. Nach den Worten Tert.s de pud. 1: sed hoc in ecclesia legitur et in ecclesia pronuntiatur, et virgo est. absit, absit a sponsa Christi tale praeconium! wäre dieselbe in der Gemeinde verlesen; es ist demnach eine Ansprache des Bischofs, die er behufs weiterer Verbreitung in der Gemeinde schriftlich fixiert hat; wir dürfen sie uns vielleicht als eine Art Flugblatt denken. Es ist also nicht gesagt, dass Kallist seine Neuerung durch diese eine Kundgebung durchzusetzen gehofft hat, vielmehr ist anzunehmen, dass er seine Grundsätze wiederholt in Predigten entwickelt und begründet hat.

Da dieselben nun aber eine Umbildung des Kirchenbegriffs bedeuteten und die christliche Sittlichkeit auf eine niedrigere Stufe herabdrückten, so musste ihm viel darauf ankommen, sie auch in andern Gemeinden anerkannt zu sehen. Deshalb hat er vielleicht seine Flugschrift der höchst bedeutenden und mit Rom in engen Beziehungen stehenden Gemeinde zu Karthago zukommen lassen und dadurch Tert. zu der wütenden Polemik gereizt, in welcher er am Abend seines Lebens die ungebrochene Kraft seines Feuergeistes und — die Unhaltbarkeit seiner durch den unaufhaltsamen Fortschritt der Geschichte veralteten Anschauungen offenbarte.

1) *Οὐ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἱρέσεων ἀποβληθέντες, τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἐκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ* (p. 458) — — — *οἳ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσι ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς ὧν τῷ διδασκαλείῳ συῤῥέουσι ὄχλοι. διὸ καὶ πληθύνονται, γαυρώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονὰς ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός* (p. 460).

Berichtigungen und Nachträge.

S. 26. Z. 6 v. o. lies 250 statt 205.

S. 27. Zu Anm. 1. vergl Past. Herm. Mand. IV. 1, 4. 5.

S. 53. Zu Anm. 1. vergl. de pud. 14: ut extra ecclesiam detur — — erat in praesidentis officio (p. 248, 19—21).

S. 62. Z. 16. v. u. lies a statt I.

S. 75. Z. 20. v. o. „ alii statt ali.

S. 77. Z. 28. v. o. „ pericula statt periculo.

S. 82. Z. 19. v. o. „ ab apostolo statt ob ap.

S. 89. Z. 1. v. o. „ Apocalypsi statt Apokalypsi.

S. 91. Z. 21. v. o „ Apoc. 2_{20} statt Apok. 2_{20}.

S. 104. Z. 18. ist der Gedankenstrich zu tilgen.

Druck von August Pries in Leipzig.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der **Altchristlichen Literatur**

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.** Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S. Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte u. erweiterte Aufl. VIII u. 98 S. 1893. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** 313 S. 1893. M. 10 —

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.**
1. Textkritische u quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VI u. 162 S. 1893. M. 5 —

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert von **Ernst Rolffs.** VIII, 139 S. 1893. M. 4.50

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

XI. BAND HEFT 3

DAS INDULGENZ-EDICT DES RÖMISCHEN BISCHOFS KALLIST

KRITISCH UNTERSUCHT UND RECONSTRUIERT

VON

LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS**

MITGLIED DES PREDIGERSEMINARS AUF DER ERICHSBURG

(PROV. HANNOVER)

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1893

TEXTKRITISCHE STUDIEN

ZUM

NEUEN TESTAMENT

VON

WILHELM BOUSSET

PRIVATDOCENT IN GÖTTINGEN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

Diesem Hefte liegt Titel und Inhalt zu Bd. XI der T. & U. bei.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

I—III. IV 1/3. V—IX. X 1. XI XII 1. M. 247 —

I, 1/2. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, von **Adolf Harnack.** VIII, 300 S. 1882. M. 9 —

I, 3. Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche, von **Adolf Harnack.**
Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, von **Adolf Harnack.**
Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. I. Der Arethascodex, Paris. Gr. 451, von **Oscar v. Gebhardt.** III, 196 S. 1883. M. 6 —

I, 4. Die Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis, herausgegeben von **Oscar v. Gebhardt.**
Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, von **Adolf Harnack.** LIV, 176 S. 1883. M. 7.50

II, 1/2. Lehre der zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von **Adolf Harnack.** Nebst einem Anhang: Ein übersehenes Fragment der *Διδαχη* in alter lateinischer Übersetzung. Mitgetheilt von **Oscar v. Gebhardt.** 70 u. 294 S. 1884. M. 10 —
(II, 1/2. einzeln nur in anastatischem Druck (1893) käuflich.)

II, 3. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, von **Eberh. Vischer.** Mit Nachwort von **Adolf Harnack.** 137 S. 1886. M. 5 —

II, 4. Des heil. Eustathius, Erzbischofs von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betr. die Auffassung der Wahrsagerin 1. Könige [Sam.] 28 und die diesbezügliche Homilie des Origenes, aus der Münchener Hds. 331 ergänzt und verbessert, mit kritischen und exegetischen Anmerkungen von **Alb. Jahn.** XXVII, 75 S. 1886. (Einzelpreis M. 4.50); M. 3.50

II, 5. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen, von **Adolf Harnack.** 106 S. 1886. M. 4 —

III, 1/2. Leontius v. Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von **Friedr. Loofs.** 1. Buch: Das Leben und die polem. Werke des Leontius v. Byzanz. VIII, 317 S. 1887. M. 10 —

III, 3/4. Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von **Georg Bert.**
Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Marc Aurels, von **Adolf Harnack.** LII, 466 S. 1888. M. 16 —

IV. **Die griechischen Apologeten.**

1. Tatiani oratio ad Graecos. Recens. **Ed. Schwartz.** X, 105 S. 1888. M. 2.40
2. Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Recens. **Ed. Schwartz.** XXX, 143 S. 1891. M. 3.60
3. Die Apologie des Aristides. Recension und Reconstruction des Textes von Lic. **Edgar Hennecke.** XX, 64 S. 1893. M. 3 —

Partiepreis M. 2 —

4. Theophili libri tres ad Autolycum. Recens. **Ed. Schwartz.**
5. Iustini martyris apologia et dialogus cum Tryphone Iudaeo. Recens. **O. de Gebhardt** et **A. Harnack.**

In Vorbereitung.

Diese Ausgaben der Griechischen Apologeten sind nur mit kurzem sprachlichen Commentar und Registern versehen und sollen zum Gebrauch bei Vorlesungen oder in Seminaren dienen, weshalb auch deren Preise möglichst niedrig gestellt wurden.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

TEXTKRITISCHE STUDIEN

ZUM

NEUEN TESTAMENT

VON

WILHELM BOUSSET

PRIVATDOCENT IN GÖTTINGEN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

VORREDE.

Die Anordnung der textkritischen Studien verdankt ihre Entstehung einem Zufall. Die erste Studie wurde geschrieben um meinen Kommentar zur Apokalypse, den ich für das Meyersche Kommentarwerk zu schreiben unternommen habe, von textkritischem Stoff zu entlasten. Bei dieser Arbeit regte sich mir wieder die Freude am textkritischen Arbeiten, so dass ich teilweise vollendete Untersuchungen, die längere Zeit gelegen hatten, wieder aufnahm und zum Abschluss brachte. Ein Ganzes zu geben, war nicht beabsichtigt; wenn schliesslich der Kundige urteilen würde, dass doch so etwas wie ein Ganzes herausgekommen ist, so würde ich mich freuen. Es stehen allerdings die einzelnen Untersuchungen in engem Zusammenhang mit einander, aber auf der andern Seite bin ich mir sehr bewusst, dass wir noch ganz in den Anfängen der textkritischen Wissenschaft stehen. Wenn ich diesen und jenen durch meine Studien anregen würde, in der einen oder andern Richtung weiterzuarbeiten, so würde meine Mühe belohnt sein. Denn mühevoll ist die textkritische Arbeit und nur ein Sandkörnchen ist es, was sie als Beisteuer zur Erkenntnis der Wahrheit einträgt. Doch ist auch die Textkritik eine Arbeit, die gethan werden muss.

Göttingen, im Januar 1894.

Wilhelm Bousset.

INHALT.

Seite

I. Zur Textkritik der Apokalypse 1
II. Der Kodex Pamphili 45
III. Die Recension des Hesychius 74
IV. Die Gruppe KΠ(M) in den Evangelien 111
V. Zur Textkritik der Apostelgeschichte 136

VERZEICHNIS

UNGEBRÄUCHLICHER ABKÜRZUNGEN.

g = altlateinische Version aus dem Gigas librorum, ϱ = koptische Version, ϖ = sahidische Version, σ = die von Cureton edierte altsyrische Version, ϲ = Peschita, ϸ = charklensich-philoxenianische Version, hr. = evangeliarum hierosolymitanum, Tich. = Tichonius, Pr. = Primasius, Th. = Theodoret, Ti. = Tischendorf, Octava major, Treg. = Tregelles, Alf. = Aford, W-H = Westcott-Hort. Ϙ = Hesychrecension, K = Andreasklasse in der Apokalypse. Die übrigen Zeichen finden aus Tischendorfs Apparat oder aus dem Zusammenhang ihre Erklärung.

I. Zur Textkritik der Apokalypse.

In seinen textkritischen Untersuchungen zur Apokalypse [1]) unterscheidet B. Weiss einen jüngeren (emendierten) Text und einen älteren. Jenem gehören wesentlich — wenn auch nicht mit allen ihren Eigentümlichkeiten — die Majuskeln P und Q [2]), diesem die älteren ℵAC, obwohl auch von diesen wenigstens ℵ Spuren des emendierten Textes zeigt. P und Q haben also zur Grundlage einen älteren emendierten Text, der sich jedoch bei Q getreuer als bei P erhalten hat, oder in jenen vollständiger als in diesen aufgenommen ist.

Nun muss aber gegen diese Ergebnisse sofort der Thatbestand einnehmen, dass nach der Zählung von Weiss P 130, Q 350 Sonderlesarten hat, während P und Q nur etwa in 50 Fällen gegen ℵA(C) übereinstimmen. Die gemeinsamen Varianten behandelt W. auf S. 3—7, die jeder Handschr. besondern auf S. 7—40! Demgegenüber weist W. zwar darauf hin, dass in P, Q Emendationen der gleichen Art vorkämen, die nur auf eine gemeinsame Grundlage führen könnten, aber es liesse sich doch erwidern, dass wenn einmal emendiert wurde, auch verschiedene Emendatoren nach ähnlichen Grundsätzen verfahren konnten [3]). Wollte man auch annehmen, dass fast alle jene 50 gemeinsamen Lesarten von PQ aus einem beiden zu Grunde liegenden emendierten Text stammen, so ist damit noch lange nicht bewiesen, dass nun auch die grössere Masse der Eigentümlichkeiten, die P und Q besonders haben, aus jener Quelle stammen. Doch wird sich auch über jene 50 Varianten das Urteil noch

1) Texte und Untersuchungen VII, 1.

2) mit Tregelles Weiss ist dieses Sigel für cod. Vaticanus 2066 einzuführen, während Tischendorf das missverständliche B gebraucht.

3) W. redet zwar auch von den Emendatoren, aber er nimmt doch einen bestimmten emendierten Text an.

anders stellen. Zunächst aber führt uns die von W. selbst (42.) gemachte Beobachtung weiter, dass in P und Q an mehreren Stellen von einander verschiedene Emendationen vorliegen, die also ganz unmöglich auf dieselbe Quelle führen können. Von diesen Stellen soll die Untersuchung ausgehen. Aber sie darf sich m. E. nicht auf die beiden Majuskeln beschränken, sondern muss die Minuskeln, so weit sie erreichbar sind, in ihren Bereich hineinziehen. Das handschriftliche Material habe ich den Ausgaben von Tischendorf, Tregelles und Alford, The Greek Testament IV_2 4. ed. Cambr. 1884, entlehnt; wo sich Differenzen und Unklarheiten herausstellten, bin ich auf die Kollationen und Ausgaben von Birch, Alter, Griesbach, Matthaei, Scholz, Scrivener[1]) zurückgegangen. Die grosse Masse der Minuskeln notiere ich mit Tischendorf durch al. und eine ihre ungefähre Zahl angebende Ziffer. Die Minuskeln, auf Grund deren die erste Ausgabe des Andreaskommentars von Fr. Sylburg[2]) gearbeitet ist, und über die wir teilweise nur durch jene Ausgabe unterrichtet sind, notiere ich wie Ti. mit a b p, den von Ti. verglichenen Coislinianus mit c[3]). — Pr bedeutet die im Kommentar des Primasius erhaltene alte Italaübersetzung nach Hausleiter[4]), g die altlateinische Übersetzung aus dem Gigas librorum nach Belsheim.[5]) Für diese und die folgenden Abhandlungen bemerke ich, dass ich für die Übersetzungen folgende Sigel gebrauche: für den kuretonschen Syrer σ, für die Peschita ↄ, für die koptische

---

1) A. Birch, Variae lectiones. Hauniae. 1800. F. C. Alter, Nov. Test. ad cod. Vindobonensem. T. II. 1786. Matthaei, Nov. Test. Tomi XII. 1782—1788. Griesbach, Nov. Test. Vol. II. Halae 1806. Scholz, Nov. Test. Vol. II. Lips. 1836. Scrivener, Codex Augiensis. Cantabr. et Lond. 1859.

2) Heidelberg 1596. cf. F. Delitzsch, Handschriftliche Funde II, 2. Heft. 29. (Leipzig 1861—62.)

3) Delitzsch, II, 40. — Nach Delitzsch, II, 29. 31. 38. 40 und den betreffenden Angaben in Gregorys Prolegomena (s. dort die betreffenden Minuskeln zur Apokalypse) ist a Monacensis Graec. 544 = 80; b Monacensis Graecus 23 = 81; c Coislinianus 224 = 121; p Vaticanus Palatinus 346 = 161. (Der letztere nur Vermutung von Delitzsch, andre und teilweise sichtlich falsche Angaben bei Alford 274.)

4) Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons IV.

5) Die Apostelgeschichte und Offenbarung Johannis in einer altlateinischen Übersetzung aus dem Gigas librorum herausgegeben von J. Belsheim. Christiania 1879.

Übersetzung ק, für die sahidische ט[1]), für die Vulgata bleibe ich bei vg (cl die Klementinische Ausgabe).

In der folgenden Übersicht ist zunächst die Lesart der älteren Kodices, dann die Abweichung von P, endlich die von Q angegeben:

1_6 *βασιλειαν ιερεις* ℵAC al[50].
βασιλεις και ιερεις P 1. 28. 36. 79. a b p Tert.
βασιλειαν και ιερ. ℵ[c] 9. 80.[2]) 99. Pr. Vict. g vg[cod].
βασιλειον ιερατευμα 13. 14. 23. 27. 55. 92.
βασιλειον ιερεις Q.[3])

2_{20} (*την γυναικα*) .. *η λεγουσα* ℵAC.
..... *την λεγουσαν* Pℵ[c] 1. 36. 38.[4]) b.
..... *η λεγει* Q al[45] a c p.

3_{18} *εγχρισαι* ℵAC 7. 16. 18. 28. (36. 45 *ινα εγχρισαι*) a.
εγχρισον P 1. 10. 17. 49. 79. 91. 96. b p.
ινα εγχρισῃ Q al[35] c (nur *εγχρισῃ* lesen 37. 38. 42).

4_7 *το προσωπον ως ανθρωπου* A 11. 13. 36. Pr. vg.[5])
..... *ως ανθρωπος* P 1. 7. 10. 16. 17. 28. 37. 38. 39. 48. 49. 79. 91. 92. 96. a b.
..... *ανθρωπου* Q al[30] c p.

4_{11} *ησαν και εκτισθησαν* ℵ al[40] vg g ק ס.[6])
εισι do. .... P 1. 7. 10. 13. 17. 34. 35. 37. 39. 47. 49. 79. 87. 91. 96. a b c (p?).
ουκ ησαν ..... Q 14. 38. 51.

9_{11} *εχουσιν* ℵA 6. 33. 35. 36. 46.[7]) 91.
και εχουσιν P 1. 28. 34. 79? 87. a b c.
(*και ειχον* p Pr. g vg.)
εχουσαι Q al[35].

$9_{13f.}$ *φωνην* ... *λεγοντα* ℵA.

---

1) Die Sigel teilweise nach Lagarde.

2) 80 und a (s. o.) die doch wahrscheinlich identisch, differieren hier. wahrscheinlich liegen hier falsche Angaben vor.

3) 5_{10} lesen nur ℵA vg ק Pr (CP fehlen) *βασιλειαν και ιερεις*, alle übrigen *βασιλεις και ιερεις*.

4) nach Ti. noch alii.

5) ℵ *ως ομοιον ανθρωπου*; g simile homini.

6) Pr — *ησαν και*; A — *και εκτισθησαν*.

7) 46 wie es scheint, nach Birch.

.... *λεγουσαν* P 1. 6. 7. 10. 13. 17. 26. 28. 34. 35. 36. 37. 38. 49. 79. 87. 91. 96. a b? c?[1])

(*φωνης λεγουσης* ℵ^{c} p.)

.... *λεγοντος* Q al[30].

12 $_{6}$ *τρεφουσιν* ℵC 36. b.

τρεφωσιν AP 1. 14. 28. 29. 34. 49. 51. 79. 87. 90. a b c p.

εκτρεφωσιν Q al[25] (die Angaben sind nach Ti. und Treg. gemacht, nach denen Alf. zu berichtigen war).

18 $_{6}$ *διπλωσατε (τα) διπλα* ℵAC 95. vg Tich. g.

διπλωσατε αυτη (τα) διπλα P 1. 7. (10.) (17.) 28. 31. 36. 37. [38.] 47. 49. 87. 91. 96. a b c p ק ס Pr.[2])

διπλωσατε τα διπλα ως και αυτη και Q al[25].

18 $_{16}$ *πενθουντες λεγοντες* ℵAC al[20] ק ס g.

.... *και λεγοντες* P 7. 10. 28. 33. 34. 35. 36. (37.) 47. 48. 49. 79? 87. 91. 95. 96. a c p[3]) Pr. vg.

(— *και λεγοντες*" 1. 12. 16. 39. b.)[4])

..... *λεγουσιν* (— *και*) Q 26.

20 $_{9}$ *εκ του ουρανου* A 12. 18. 79. a Pr. Tich.

..... + *απο του θεου* Q al[25] c p ק ט Vict. g.

απο του θεου" .... ℵ^{c}[5]) P 7. 95. vg ס (*εκ του θ. απο τ. ουρ.* 1. 17. 19. b).

Ich füge noch folgende Stellen bei:

17 $_{3}$ *γεμοντα ονοματα* ℵAP.

γεμον ονοματων 1. 6. 10. 28. 31. 34. 35. 36. 37. 48. 49. 51. 79. 87. 91. 96. a b c p Hipp.

γεμον ονοματα ℵ^{c} Q al[25].

18 $_{14}$ *ου μη ευρησουσιν* ℵACP 34. 35. 36. 87. 90. c vg ס.

ου μη ευρησεις 1. 10. 37. 49. 91. (Treg.) 96. b. (*ευρησης* 17. 26. 27.)

ου μη ευρης Q al[30] a p.

21 $_{9}$ *φιαλας των γεμοντων* ℵAP 12. 79. b.

1) Nach den Angaben Sylburgs hat a, wahrscheinlich auch b, *λεγουσαν*, Ti. Alf. haben die Angaben über Andreas ausgelassen.

2) Die Angaben nach den Originalkollationen, Q nach Ti. Alf. gegen Treg., 38 liest statt *αυτη*: *αυτα*.

3) Nach den Angaben von Birch, Matthaei, Alter, Scrivener, Tregelles.

4) cf. Ti.

5) ℵ deest.

τας γεμουσας 1. 7. 34. 37. 40. 41. 42. 47. 87. 91. a.[1])
γεμουσας Q al[20] c p.

Deutlich und klar geht aus dieser Zusammenstellung das hervor, was bewiesen werden soll. In allen Stellen — zweifelhaft ist nur 3_{15} — ist in den an zweiter und dritter Stelle stehenden Varianten die an erster Stelle stehende schwerere Lesart korrigiert, überall haben wir doppelte Korrekturen, und fast überall verteilen sich die Hndschrn. so, dass die grosse Mehrzahl der Minuskeln auf Seiten von Q steht — nur 1_{16}. 4_{11}. 18_{16} ist Q nur von wenigen Min. begleitet — dass dagegen P ebenfalls eine ganz bestimmte Klasse von Minuskeln zur Seite tritt, bald mit geringerer bald mit grösserer Vollständigkeit. Dieselbe Klasse tritt in den drei an letzter Stelle aufgeführten Varianten allein auf, während P hier mit den älteren Kodices geht. Es ist also die Wahrscheinlichkeit gross, dass in P und Q zwei Textrecensionen vorliegen, deren jede erst gesondert untersucht werden muss, ehe man sie auf ihre gemeinsame Grundlage hin prüfen kann. Die Klasse Q al. ist nun schon von B. Weiss in ausreichender Weise untersucht, nur hätte in der Untersuchung schärfer unterschieden werden müssen zwischen Eigentümlichkeiten, die Q allein hat und solchen, die er mit der ganzen Klasse teilt. Auch hat Q al. wohl öfter, als W. das zugiebt, das richtige bewahrt.

Hier soll die Untersuchung über diejenige Familie von Hndschr., zu der P gehört, noch einmal in umfassender Weise unternommen werden. Als mehr oder minder zu dieser Klasse gehörend können die Min. 1. 7. 10. 12. 17. 28. (34.) 35. 36. 37. (38.) (41.) (42.) 47. (48.) 49. (51.) 79. 87. 91. (95.) 96. a b c p bezeichnet werden. D. h. die Begleiter P's sind in den allermeisten Fällen Hndschr. mit dem Kommentar des Andreas. Gelänge es uns, den Archetypus dieser Hndschrn. herzustellen, so würden wir den Text erreichen, der dem Bischof Andreas von Caesarea, der im 5. Jahrh.[2]) schrieb, bei Abfassung seines Kom-

1) ℵ[c] των γεμουσων; 35. τας εχουσας.

2) Über die Zeit des Andreas siehe Rettig, Studien u. Krit. 1837. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung S. 525 Anm. 1. — Die Zeit des Andreas ist daraus zu bestimmen, dass Andreas keine Daten, Personen (Auktoritäten) nennt, die später als in die zweite Hälfte des 5. Jahrh. fallen und besonders daraus, dass er fol. 94_{44} Gog und Magog auf die Hunnen deutet.

mentars vorgelegen. Dieser Text aber wäre ein höchst wichtiges Dokument zur Textkritik der Offenbarung. Denn dass er etwa erst von Andreas für seinen Kommentar [1]) recensiert sei, darauf führt uns nicht die geringste Spur. Wir werden weiter vermuten dürfen, dass wenn ein Bischof von Cäsarea einen Kommentar zu schreiben unternimmt, er nicht irgend eine beliebige Hndschr. dazu wählte, sondern einen anerkannt guten Text. Der Archetypus unsrer Klasse ist also nicht irgend eine beliebige Hndschr. des 5. Jahrhunderts, sondern er tritt durch jene Überlegung sofort in ein andres Licht, er ist ein Dokument von hohem geschichtlichen Wert für die Textgeschichte der Offenbarung.

Die Rekonstruktion dieses Archetypus muss wegen der Massenhaftigkeit des Materials möglich sein. Bei dieser Untersuchung ist P natürlich gar nicht für sich allein, sondern nur als wertvoller Zeuge für jene Klasse, vielleicht gar nicht einmal als der wertvollste zu betrachten. Untersuchung und Urteil über P ist völlig zurückzustellen, ehe jene erste Untersuchung nicht geleistet ist. Ich stelle hier zum Beweis, wie berechtigt diese Forderung ist, einige Stellen zusammen, aus denen die sekundäre Bedeutung von P zur Genüge hervorgeht:

2_{14} 1) *ος εδιδασκεν τω Βαλακ* AC 7. 11. 95.
2) . . . . . *εν τω Βαλακ* 1. 18. 92 [2].
3) . . . . . *τον Βαλακ* ℵ^{c} (ℵ deest) omnes a b c.
4) . . *εν τω Βαλααμ τον Βαλακ* P p und comm. a c p. (12: *ο Βαλααμ τον Βαλακ.*)

Ersichtlich ist Variante 2 aus Var. 1 entstanden durch Verdoppelung des *εν* in *εδιδασκεν*. Wahrscheinlich aber ist dann Var. 4 eine Kombination von Var. 2 + 3 (welche letztere grammatische Korrektur aus 1). Fraglich ist es, ob Andreas schon diesen verderbten Text (Var. 4) gelesen. In p steht allerdings im Kommentar *διὸ καὶ τοῦ Βαλαὰμ ἐμνημόνευσεν φήσας· ὃς ἐδίδασκεν ἐν τῷ Βαλαὰμ τὸν Βαλάκ· δηλοῖ δὲ διὰ τούτων τὸν νοητὸν Βαλαὰμ τὸν διάβολον ἐν τῷ αἰσθητῷ τὸν Βαλὰκ*

1) Dagegen stimmt der Text, der dem Arethaskommentar zu Grunde gelegen, mit der Familie Q überein. Von letzterem ist wegen der unzuverlässigen Angaben über denselben ganz abgesehen. Der Versuch die Hndschrn. nach ihrer Verwandtschaft zum Andreas- und Arethaskommentar zu ordnen, liegt schon bei Delitzsch „handschriftliche Funde“ vor. Doch ist er seither noch niemals, soweit ich sehe, konsequent durchgeführt.

διδάξαι τὸ κατὰ τῶν Ἰσραηλιτῶν σκάνδαλον. Diese Deutung setzt jene Lesart voraus, sie findet sich auch in a (nach Sylburg) wahrscheinlich auch in c (Ti.), jedoch nicht in b (siehe die lateinische Übersetzung des Peltanus). Die geringe Verbreitung der Lesart macht es wahrscheinlich, dass sie Andreas nicht vorgelegen und jene Stelle des Kommentars eine Glosse ist. Jedenfalls ist P entweder von einem dem Andreaskommentar zu Grunde liegenden Text oder gar von einer Hndschr. des Andreaskommentars abhängig.

2_7 *εν τω παραδεισω* ℵACQ Rel. vg. 𝔬 Pr. Cypr.
εν μεσω του παραδεισου 1. 10. 16. 17. 28. 34. 35. 36. 37. 49. 79. 91. 96. a b c p ק.[1])
εν μεσω τω παραδεισω ℵ^{cc} P.

Hier erscheint bei P eine aus beiden Varianten gemischte Lesart. Denn der Zeugen für Var. 2 sind so viele, dass man nicht annehmen kann, dass P nur die halbe Verbesserung (Einschiebung des *μεσω*) und die übrige Familie dann die konsequente Veränderung repräsentiere.

2_{15} *ομοιως* sämmtliche Hndschrn.
ο μισω 1. 92^{mg} *ην μισω* a.
ομοιως ο μισω P 12. 37. b p (*ην μισω*) vg^{cod}.

Wieder hat P eine gemischte und diesmal sinnlose Lesart. Die ältere Grundlage der von der Hauptmasse der Hndschrn. abweichenden Eigentümlichkeiten P's ist sicher bei 1. 92^{mg} a zu suchen.

Hinter 18_3 schalten P 38 den Vers 18_{17} ein; schon Ti. hat gesehen, dass P hier durch den Kommentar des Andreas beeinflusst ist.

19_4 liest P das sinnlose *επι των θρονων*.

Die Lesart ist entstanden aus Verschmelzung von *επι τον θρονον* ℵACQ al^{24} und *επι του θρονου* der Lesart der meisten Andreashndschrn.

21_8 *ο θανατος ο δευτερος* sämmtliche Hndschr.
(*ο*) *δευτερος θανατος* 1. 17. 49. a b p.
θανατος P.

Auch hier wird sich der Ausfall des *δευτερος* in P durch die Annahme erklären lassen, dass der Abschreiber durch die

1) cf. g in paradysi.

verschiedene Stellung des *δεύτερος* in Variante 1 und 2 veranlasst wurde dasselbe fortzulassen. P ist also eine Hndschr., die den von uns gesuchten Text nicht rein enthält. Nicht unwahrscheinlich ist mir, dass derselbe in P erst in eine ältere Grundlage hineinkorrigiert und zwar in ziemlich umfangreichem Mass hineinkorrigiert ist.

Es soll jetzt zunächst eine Zusammenstellung der Sonderlesarten der zu untersuchenden Textklasse gegeben werden, damit desto sicherer eine genaue Bestimmung der zugehörigen Hndschr. und eine möglichst ins einzelne gehende Klassificierung erreicht werde. Zunächst folgen die Stellen, an denen P mit unsrer Klasse zusammensteht.

1_4 *α* + *εστιν* [1]) P 1. 12 (36 *εισιν*) b 10. 37. 49. 91. 96. 28. 7. 16? p 8. 33. 38. 95. Pr. Flor. [2]) g.

1_5 *αγαπωντι*] *αγαπησαντι* P 1. 12.[3]) 36. b. 10. 37. 91. 96. 28. 79. a 92. 99. p (34. 35. 87. c *ος ηγαπησεν* g qui dilexit).

1_9 + *εν τη*" *βασιλεια* P 1. 12. (36.)[4]) b 7. 16. 49. p.

1_{11} *λεγουσης* + *εγω ειμι το αλφα και το ω ο πρωτος και ο εσχατος και* P 1. 12. 36. 7. 16. 69. 92. 49. a p 38.[5])

1_{20} *αι λυχνιαι αι επτα* + *ας ειδες* P 1. 12. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a p [6]).

2_3 ~ *εβαστασας και υπομονην εχεις* P 1. 12? b 7. 16. 10. 17. 49. 91. 96? 28. 79. a 38. p [7]).

2_5 + *εκ*" *πεπτωκ*(*ας*) P 1. 12. b 7. 16. 39. 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a p 45. 46. vg. g Vict.

2_{13} *εν ταις ημεραις* + *εν*" *αις*[8]) ℵ^c P 1. 12. 36. b 7. 16. 45. 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a p 34. 87. c g (in quibus).

1) Ich ordne die Hndschr. um Wiederholungen zu vermeiden gleich gruppenweise. Die Zusammenstellung selbst wird das Recht der Ordnung ergeben. An letzter Stelle folgen diejenigen Kodices, die nicht eigentlich zur Textfamilie gehören (ℵA 47. 79. 99. a haben eine andre Korrektur).

2) Flor. Italafragmente bei Hausleiter.

3) 12: *του αγαπησαντος*.

4) 36 nur + *εν*. Die Angaben über 12 nach Birch.

5) P 7. 16. lesen *εγω αλφα και το ω πρωτος και ο εσχατος και*, 7. 16. 38. 69. 92. lassen das letzte *και* fort. 16. 38. lassen das *ο* vor *εσχατος* aus.

6) Dazu 14. 92. 8. 41. 93. p.

7) P 7. (Treg.) 16. dazu 45. 46. 88. haben *εβαστασας* + *με*, 1. 92^{mrg} a *εβαπτισας*, 33. 34. 35 nur *εβαστασας*, 37 nur *υπομονην εχεις*.

8) Ich nehme an, dass *εν ταις ημεραις αις* nicht *εν ταις ημεραις* die richtige Leart ist. (ℵ liest *ημεραις εν ταις*.)

2_{17} *δωσω αυτω + φαγειν απο* P 1. 12[1]) 36. b 7. 16. 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79 a p.[2])

4_{2} + *και" ευθεως* P 1. 36. b 7. 16. 10. 17. 18. 37. 47. 49. 91. 96. 28. 79. a 34. 35. 87. c p 38. 51.

4_{11} *ο κυριος και θεος*] *κυριε ο θεος* P 36. b 7. 16. 39. 28. 79. a 47. 38. Pr. vg. g.

5_{13} *ο + εστιν* P 1. 36. b 10. 17. 37. 49.[3]) 96. 28. 79. a 34. 35. 87. c 41. 47. p Pr. vg.
θαλασσης + α εστιν PQ[4]) 1. (36.)[5]) b 10. 17. 37. 49. 91. 96. (34). 35. 87. c p g vg. Fulg.

6_{10}[6]) *εκραξαν*] *εκραζον* P 1. 36. b · 28. 79. a p 31. 38. g vg.

6_{12} *σεληνη — ολη* P 1. b. 10. 17. 37. 49. 91. 96. a 35. 87. c 40. Pr.

6_{13} ∾ *μεγαλου ανεμου* P 1. 36. b 17. 37. 49. 91. 96. 28. a p 39. 40. 41.

6_{14} *ελισσομενος*] *ει . . . . .* P 1. 36. b 28.[7]) 79. a (18. 27. 33. 47. 49^{2}. 51. 95. al).

6_{15} *και + πας" ελευθερος* P$\aleph^{c}$ 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. a p 38. ק.

7_{1} *τουτο*] *ταυτα* P[8]) 1. 36. b 28. 79. a 47. p (33. 92. 95. al^{2}). Pr. g vg. ס.

7_{16} *διψησουσιν — ετι* P[9]) 1. 36. b 34. 35. 87. c a 38. 40. ק g Fulg.

8_{5} ∾ *φωναι και βρονται* P 1. 36. 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. a[10]) p 18. 19.

8_{12} *φανη*] *φαινη* P[11]) 1. (36.) b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a p g (dies non luceat).

---

1) nach Birch e sil.

2) ebenso ס g; 13. 14 + *του φαγειν*; 34. (Alter) 35. 87. c: + *φαγειν*; ℵ 91: + *εκ*. g manducare.

3) nicht 91 mit Treg. Ti. gegen Alf.

4) Q ist hier so offenbar abhängig von unsrer Hndschrn.-Klasse, dass ich auch diese Stelle mit hierher setze.

5) 36 liest *και α εστιν* (— *και τα*) *εν αυτοις*, ebenso g et quae in illis sunt.

6) Vielleicht gehört hierher noch 6_{1}. *φωνη*] *φωνης* P 1. b 18. p 6. 31.

7) nach Scriv. *εἱλισσομ*.

8) Mit Ti. Treg. gegen Alf.. 36 nach Alter e silentio.

9) Mit Ti. gegen Alf., Treg.?

10) wahrscheinlich auch 79. Ti giebt hier keine genauen Angaben.

11) P *φενη* hat allerdings wahrscheinlich *φαινη* gelesen, Ti. Alf. geg.

8_{13} *αετου*] *αγγελου* P 1.36.b 7.16. 17.47. 28.79 a p 34.35.Vict.

9_{18} + *εκ" του καπνου* CP 1. b 17. a 6. 31. g vg. ℭ.
+ *εκ" του θειου* P 1. b 17. 79 a 6. 31. g.

10_{1} — *η" ιρις* P ℵ^{c1}) 1. 36. 35. a p 7. 32. 33. 38. 41. 98. (*ιριν* 28. 79. 80 a^{2} b).

10_{9} *δουναι*] *δος* P 1. 36.^{2}) b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a p 33. 34. 38. 40. 51. ק.

10_{11} *λεγουσιν*] *λεγει* P 1. 36. b 7.^{3}) 10. 17. 37. 47. 49. 91. 96. 28. 79. a c p 6. 18. 31. 38. 51. 95 Pr. fu. g ק ס.

11_{9} *το πτωμα*] *τα πτωματα* P 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a 34. 35. p 18. 33. 38. 51. 95. ℭ vg. g (Pr. deest).^{4})

14_{1} — *το" αρνιον* P 1.36.b 7.^{5})28.a 37.49.91.96. 32.34.35.c p.

14_{2} *και η φωνη ην ηκουσα*] *και φωνην ηκουσα* P 1. b 28. 79. a p 91. g (et audivi vocem).

15_{8} *των — επτα" αγγελων* P^{6}) 1. 12. b 10. 17. 18. 49. 91. 96. 28. 79. a p 38. g.

16_{1} *τας — επτα" φιαλας* P 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a 34. 35.^{7}) g fialas septem.

16_{2}—17_{1} fehlt P.

18_{2} — *και φυλακη παντος ορνεου ακαθαρτου"* P 1. 12. 36. b 79. a p 31. 38. 48. Hipp.^{8}).

Treg., 1. von Ti. nicht angegeben, auch nicht von Treg., nur von Alf., 28. mit Ti. Scriv. gegen Alf.

1) ℵ^{c}? mit Alf. gegen Ti. Treg. — Zu bemerken ist hier wieder die Differenz zwischen 80 und a^{2}.

2) mit Ti. (Alter e sil.) gegen Alf.

3) Ti. Treg. gegen Alf.

4) Dazu vergl. 11_{8} *το πτωμα*] *τα πτωματα* ℵP. 1. 36. b 10. 17. 18. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a 34. 35. 87. c 38. g vg. ℭ Vict. Pr. Deutlich tritt in 11_{8} und 11_{9} wieder gegenüber ℵ die Konsequenz unsrer Klasse hervor.

5) Alf. gegen Ti., der auch wahrscheinlich den Kodex 79 ausgelassen.

6) Alf. giebt nachlässiger Weise nur P 1. an. Ti. hat das Richtige.

7) Dazu vergleiche 1_{13} *των — επτα" λυχνιων* AC *P 1. 12. b* 28. a 100. p 38. 45. ק ℭ Ir. Pr; 6_{1} *των — επτα" σφραγιδων P*? (mit Alf. gegen Ti.) *1. 36. b*; 28. 79. 6. 31. 33; 5_{6} — *επτα* A 1. 12. b (K?) am. fu. Es scheint also eine gewisse Absicht in der Auslassung selbstverständlicher Zahlen gerade in unsrer Klasse vorzuliegen.

8) Nach Ti., während Alf. nur P 1. 48. angiebt. (36. nach Alter mit P.) 7. 14. 31. 92. lassen auch das folgende *και μεμισημενον* aus. Im Kommentar des Andreas ist übrigens dann von der Wüste als der Wohnung der Geister und der *θηρια* die Rede, von *θηρια* ist im Text bei der Lesart von P al

18_3 *πεπτωκαν*]

πεποκαν			38
πεπωκαν	47.		p c
πεποκεν P 1. b	48. 49.		
πεποκεν	10. 17. 96.	a.	
πεποτικεν 36.	18. 37.	79.	

(Dazu noch 31. 32. 39. 50. 90. 93. 97. 98. Hipp. g vg. Tich. ℸ (Pr >).

18_3 ~ *εκ του θυμου του οινου* P 1. 36. b 10. 17. 37. 47. 49. 91. 96. 79. a 35.[1]) 87. p g ק.[2])

18_9 *κλαυσουσιν* + *αυτην* P 1. (36.) (b) 17. 79. a p 35. (18.)

18_{17} *τοπον*] *των πλοιων*[3]) (P) 12. 36. b (10.) 17. 37. 49. (91.) 96. (79.) p 34. c 4. 6. (31.) 32. (34.) 38. (48.)

18_{20} *επ' αυτη*] *επ' αυτην* P 1. 36. b 79. a 17. 35. 87. p 6. 51. 90.

19_{19} — *τον'' πολεμον* P 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 79? a 35. 87. c p 6. 38. 40. 42. 95.[4])

19_{21}—20_9 fehlt P.

21_1 *απηλθον*] . . *εν* P[5]) 47. 31. 35. 87. 98. al[3] vg. *παρηλθεν* 1. b 7. 16. 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 79. a 39. 51. g abiit.

21_2 ~ *απο του θεου εκ του ουρανου* P 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 79. a vg?

21_5 ~ *αληθινοι και πιστοι* P 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 79. a 34. c p 31. 32.

22_5 ~ *χρειαν ουκ εχουσι* P 1. b 10. 17. 37. 47. 49. 91. 96. 79. a 34. 35. c p 4. 31. 32. 48. ק.

22_5 — Ende fehlt P[6]).

---

nichts gesagt, möglich dass eben Andreas doch noch den ausgelassenen Satz in seinem Text las. Doch sind wiederum die *ὀρνέα* doch nicht ohne weiteres den erwähnten *θηρία* gleich.

1) 35: *εκ του θυμου οινου.*

2) A am. fu. tol. — *του οινου.*

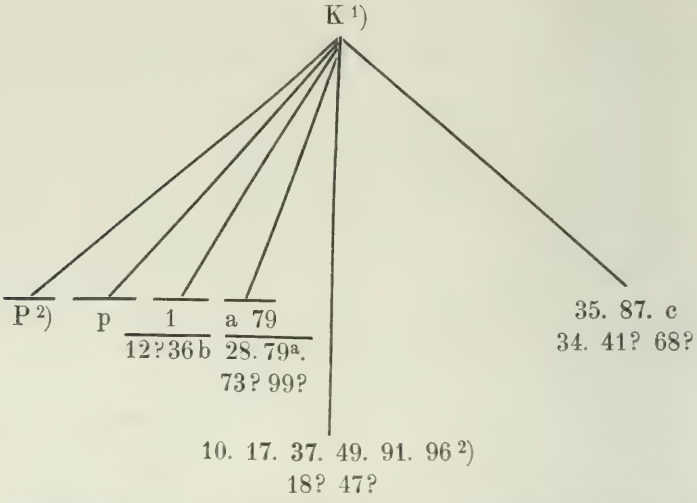
3) Hipp. a *ο επι τ. πλοιων ο ομιλος.*

4) Nach Alter, Birch, Matthaei, Scrivener.

5) Wieder geht P zur Hälfte mit der Mehrzahl der Kodices, zur Hälfte mit unsrer Klasse.

6) Um Wiederholungen zu vermeiden habe ich eine Reihe von Stellen,

Ich habe das gesammte Material so ausführlich hierhergesetzt, weil es in der Textkritik nichts nützt, dass nur behauptet wird, so richtig die Behauptung auch sein mag. Zugleich aber glaube ich auf Grund des obigen Materials das Recht gewonnen zu haben, nunmehr das handschriftliche Material in folgender Weise zu gruppieren. Die Beweise wird jeder in der obigen Zusammenstellung selbst finden können.



Die Gruppe 10. 17. 37. etc. scheint mir der zuverlässigste

---

in denen P mit der betreffenden Klasse zusammengeht, hier nicht mit aufgeführt, weil sie unten in einem grösseren Zusammenhang besprochen werden.

1) Ich bezeichne von nun an den Archetypus unsrer Klasse mit K.

2) Über die Gruppe 1. 36. b cf. Delitzsch II. 39; über 79. 28. 79a. Del. 36. 43; über c 35. Del. 40 f; über 41. Del. 44; über die Verwandtschaft von a 79. Del. 36, über 73. 99. Gregory nach Simcox zur Min. 73. Die Klasse 10. 17. 37 etc. ergiebt sich schon aus der obigen Zusammenstellung, ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, dass 87. zu c gehört, wahrscheinlich auch 34. Zur Min. 68 cf. Gregory. — Ich bemerke noch zur Beurteilung obiger Zusammenstellung, dass die Min. 28 von 17_5—22_{21} fehlt, die Min. 36 von 19_{21}—22_{21}, 39 von 1_1—3_{17} und 6_{18}—13_{11}.

3) Für die nahe Verwandtschaft von P und 1. 36. sind noch folgende Stellen charakteristisch: 1_{12} *ελαλησεν* P 1. 7. 16. 33. 3_{15} *ασχημοσυνη* P 7. 36. 4_3 *σαρδιω* P 1. 36. b. 11_{15} *διαφθειραι* P 1. 12_5 *οντε* P 1. 36. a b. 12_{15} *ταυτην* P 1. 7. b. 14_1 — *αυτον και το ονομα* P 1. 19_{13} *ρεραντισμενον* P 36.

Zeuge für K zu sein. P steht den Minuskeln p und 1. am nächsten. Diese fehlen in der ganzen Zusammenstellung kaum einige Male; wenn wir 18_2 mit Sicherheit konstatieren dürften, dass Andreas den von P 1. 36. b p 79. a ausgelassenen Satz noch gelesen hätte, so würde sich damit die nahe Verwandtschaft dieser Kodices ergeben und der Beweis erbracht sein, dass selbst ihr gemeinsames Zeugnis noch nicht bis K zurückreicht. Die Minuskel p lässt sich nicht weiter klassificieren, am nächsten verwandt erscheint sie P und 1. Die Gruppe 35. 87. c (34.) steht am weitesten vom Archetypus K ab und hat beinahe schon durch irgend eine Überarbeitung den Charakter unsrer Familie verloren. Teilweise verwandt erweist sich noch die Gruppe 7. 16. 39. (45? 69?), ferner die Minuskeln 33. 38. 51. 95.

Es wird ferner von Nutzen für die weitere Untersuchung sein, wenn wir hier, wo wir noch auf ganz sicherem Boden stehen, d. h. ganz gewiss Lesarten unsrer Textklasse vor uns haben, sofort die Eigenart derselben untersuchen. Es fällt nun aber vor allem auf, dass die meisten Varianten mit vollkommener Deutlichkeit auf eine bessernde Absicht schliessen lassen. So finden wir erklärende Zusätze 1_{11}, 1_{20}. Offenbar absichtlich ist die Umstellung in 2_3 *εβαστασας και υπομονην εχεις*, da das *εβαστασας* sich dem Tempus und dem Sinne nach besser unmittelbar an 2_2 anschliesst. 7_1 ist statt des *μετα τουτο* das in der Apokalypse immer gebrauchte *μετα ταυτα* gesetzt. 8_5 ist *φωναι και βρονται* die sonst immer in der Apokalypse wiederkehrende Lesart. 8_{13} ist *αγγελου* Konjektur aus *αετου*[1]). 10_9 *δος* statt *δουναι* Auflösung der harten Konstruktion mit dem Inf. 10_{11} steht statt des unbeziehbaren *λεγουσιν* ein *λεγει*. 11_9 statt des schwierigen *το πτωμα τα πτωματα*. 14_2 ist die Variante *ηκουσα φωνην* offenbare Erleichterung der schwierigen Lesart. Das überflüssige *επτα* 15_8, 16_1 ist offenbar mit Absicht fortgelassen (s. o. d. Anm.); 18_3 ist das *πεπο(ω)καν(εν)* (*πεποτικεν*) eine Korrektur des *πεπτωκαν* nach 14_8; 18_{17} ist *των πλοιων* eine regelrechte Konjektur aus *τοπον*; 21_1 der Singular *απηλθεν, παρηλθεν* Korrektur und noch dazu eine falsche. An sonstigen grammatischen Nachbesserungen liegen vor: Verände-

1) wahrscheinlich ist mir, dass hier mit Prim. *ενος ως αετου* zu lesen ist.

rungen des Tempus 1_5, 6_{10}, 8_{12}, Wiederholung der Präposition 1_9, 9_{18} (dazu vergl. die Wiederholung des *πας* 6_{15}); 2_{13} die Hinzufügung der Präposition *εν*; 2_{17} die Erleichterung der Konstruktion *δουναι* c. Gen. durch Einschiebung eines *φαγειν απο*; die Veränderung *επ' αυτη* in *επ' αυτην* 18_{20}; die Weglassung des Artikels 10_1, 19_{19} und doch wohl auch 14_1 (der Emendator mag eben das hier erwähnte Lamm für vorher nicht erwähnt gehalten haben); die Ersetzung des Nominativs durch den regulären Vokativ 4_{11}; die Einfügung der Kopula 1_4, 5_{13} bis;[1]) die Hinzufügung eines *και* 4_2 zur Aufhebung eines Asyndetons (vgl. die Zusammenstellung S. 3. 9_{11}, 18_{16}); die Hinzufügung eines Objekts (*αυτην*) in 18_9.

Es bleiben nur wenig Stellen, die nicht besprochen sind. 18_2 liegt keine Absicht, sondern eine Auslassung, die offenbar durch einen Schreibfehler entstanden ist, vor, ebenso 6_{12} und 7_{16}. Die Umstellung 18_3 *εκ του θυμου του οινου* erklärt sich daraus, dass in einer früheren Gestalt unsres Textes das *οινου* noch fehlte (wie in A am. fu.). Zur Umstellung *απο του θεου εκ του ουρανου* ist zu bemerken, dass unsre Klasse ebenso 20_9 (s. o. S. 4) liest. Die Umstellung 22_5 *χρειαν ουκ εχουσιν* erklärt sich, wenn man als ursprüngliche Lesart die von Q al annimmt: *ου χρεια*. Weshalb unsre Klasse 6_{13} ~ *μεγαλου ανεμου* liest und 21_5 ~ *αληθινοι και πιστοι*, vermag ich nicht zu sagen.

Ganz deutlich tritt schon durch genauere Betrachtung dieser wenigen Varianten der Charakter unsrer Textfamilie heraus. Die weitaus meisten Varianten derselben sind durch absichtliche Korrekturen entstanden.

Ich ziehe nun auch alle diejenigen Stellen, an denen P nicht mit der Familie geht, oder diese von dieser oder jener älteren Majuskel begleitet ist, zur Besprechung heran und ordne das Material nunmehr nach den verschiedenen Arten grammatischer und stilistischer Veränderungen.

Besonders merkwürdig sind hier die folgenden beiden Stellen,

---

1) Dazu vergl. noch 2_2 die Einfügung des *ειναι* in unsrer Klasse Q Rel. gegen ℵACP 18. 25. 51. b. 13_{18} *και ο αριθμος αυτου* + *εστιν* CP 1. b. 10. 18. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a p am. fu. g. 15_3 *μονος οσιος* + *ει* 10. 36. 37. 49. 95. 96. p (38. 47). — 14_4 *ουτοι — εισιν" οι ακολουθ.* ℵACP 1. b. 28. 38 ist K nicht mit Deutlichkeit zu erkennen. Dagegen hat K mit den älteren Majusk. 5_2 die Kopula nicht eingefügt, während hier Q Rel. ändern.

weil sie ganz besonders die Absichtlichkeit zeigen, mit der bei Konstituierung unsres Textes verfahren ist. 7_9 ist durch den Anfang *μετα ταυτα ειδον και ιδου οχλος πολυς* eine heillose Verwirrung in den Satzbau geraten.

Die Hndschrn. suchen hier in verschiedener Weise zu ändern. Es lesen

μετα ταυτα ειδον	alle	
και ιδου	alle übrigen	> A vg. Pr. (C — *ιδου*).
οχλος πολυς	alle übrigen	*οχλον πολυν* A vg. Pr.
εστωτες	ℵAP 1. 36 b 10. 17. 18. 37. 49. 91. 96. a p al[6].	*εστωτας* Q al[30] c. —— *ων* C. 38.
περιβεβλημενοι	ℵ[c] P 1. (non 36. s. Alter) b 10. 17. 18. 37. 49. 91. 96. 28. a p 97. vg. Pr.	*περιβεβλημενους* ℵACQ al[35] c g.
φοινικες	ℵ[c]AP 1. 36. (Alter) b 7. 17. a p 87. c 38 al[2] g vg. Pr.	*φοινικας* ℵQ al[40].

Bei diesen Varianten möge man es versuchen, mit welcher Hndschr. man wolle, immer wird eine Inkongruenz in dem Satze stehen bleiben, die irgendwo auch ursprünglich gestanden haben muss. Nur in unsrer Klasse kommt eine reinliche Konstruktion zu stande, wie sie auf der linken Seite der Zusammenstellung steht. Das deutet bewusste Emendation an.

Ganz der gleiche Fall liegt 14_{14} vor. Hier haben wir wieder ein *και ιδου και ιδου* und demgemäss grosse Verwirrung.

Die Varianten und ihre Bezeugung verhalten sich folgendermassen:

και ι(ει)δον	alle		
και ιδου	alle übrigen	> ℵ.	
καθημενος	1. 7. 16. 10. 37. 47. 49. 91. 96. ap. (39. *ομοιως*;	*— ον*	ℵACPQ al[10] g vg. Pr.
ομοιος	30. 87. *ον-ος*.)	*— ον*	

υιω) *ανθρωπου*)	C. 36. b 7. 16. 10. 17. 37. 47. 49. 91. 96. a p 35. 87. c 38. al[5] g vg. Pr[1]).	*υιον*) *ανθρ.*) ℵAQ al[20].
εχων	alle übrigen.	*εχοντα* ℵ 13. 26. 27. 28. 29. 79. 95. g Pr.

Ausser unsrer Klasse hat nur noch ℵ einen ganz glatten Satz hergestellt, während alle übrigen Hndschrn. irgendwo eine Inkongruenz haben.

1) An sonstigen Korrekturen offenbarer grammatischer und stilistischer Härten finden sich folgende.

1_9 *εν ιησου*] *ιησου Χριστου*[2]) 1. b 28. 79. a p. (?)

4_4 *θρονους* + *ειδεν* 10. 37. 49. 91. 96. a (?) 34. vg. g.

8_{13} *ουαι τους κατοικουντας*] . . . . *τοις κατοικουσιν* AP. 1. 36. b. 7. 16. 10. 17. 18. 37. 47. 49. 91. 96 p 28. 79. a 34. vg. g[3]).

9_{12} *ερχεται*] . . . . *ονται* ℵ^{c}PQ 1. b (non 36. s. Alter) 18. 37. 47. 49[2]. 91. p 28. 79. a 34. 35. 87 c 38. al[3] g.

10_2 *και εχων*] *και ειχεν* 1. 36. b 7. 10. 37. 47. 49. 91. 96. p 28. 79. a 35. (17. *εχει*) g vg. Pr.

11_1 *καλαμος ομοιος ραβδω* + *και ειστηκει ο αγγελος" λεγων* Q[4]) 14. 92. (ℵ^{cc}) (36.) 10. 37. 49. 91. 96. 34. 35. 87. c.

13_{15} Teils vor *οσοι*, teils vor *αποκτανθωσιν* schieben ein *ινα* ein AP 1. 36. 7. 37. 47. 49. (Matthaei) 91. 96. a 95. al[2] vg. g Pr.[5])

14_{12} — *ωδε" οι τηρουντες* 1. b 7. 16. 39. 10. 17. 37. 49. 91. p 28. 79. a al[3].

14_{19} *εις την ληνον τον μεγαν*] . . . . . *την μεγαλην* ℵ 7. 39. (16?) 28. 79. a (17.) 37. 48. 35. 87. c p 33. 95. *τον ληνον*

1) Die Angaben sind nach Birch, Matthaei, Alter, Scrivener, Tregelles gegeben. P 26. haben *υιον*, 1. hat *υιος*, 28. liest *υιων*, cf. 1_{13}, wo derselbe Fehler *ομοιον υιον* von ACP und unsrer Klasse verbessert ist.

2) *Χριστου* resp. *Χριστω* fügen die meisten Hndschrn. (mit Ausnahme von ℵCP 38. am fu Orig) ein.

3) cf. 12_{12}, wo nur ℵACP 28. 79. 95. b *ουαι την γην και την θαλασσαν* lesen. Also allein K liest konsequent *ουαι* mit dem Dativ.

4) Q ist sichtlich von K abhängig, schon weil Q hier nicht von der Mehrzahl der Minuskeln begleitet ist.

5) Doch ist das *ινα* möglicherweise ursprünglich.

τον μεγαν 1. b[1]) 91. 94. 97. 98. Hier haben wir in unsrer Klasse eine doppelte Korrektur. Den Ursprung derselben können wir noch jetzt in Min. 49 sehen: 49 liest *τηv λιμνον* und *τον μεγαν*, aber darübergeschrieben ist sowohl *τον λιμνον* wie *τηv μεγαλην*. 49 scheint hier also den Archetypus, aus dem alle diese Verbesserungen stammen, rein erhalten zu haben.[2])

17_8 *κατοικουντες ωv ου γεγραπται .... βλεποντωv*] *βλεποντες* 1. 36. 10. 17. 37. 49. 91. 96. a al[3]. g vg. Pr.

19_6 *ηκουσα ως φωνην βροντων ... λεγοντες*[3]:
λεγοντας 1. b 16. 10. 17. 37. 47. 49. 96. al[2].
λεγοντων AP 18. 36. 35. 87. 79. a 6. 38. 95. g vg. Pr.
λεγουσωv ℵ (*λεγουσης* p).[4])

21_{27} (*ο*) *ποιωv*] *ποιουv* PQ 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. a p 35 c al[8].

Bei dieser grossen Anzahl von Korrekturen kann es nun nicht wundernehmen, dass an mehreren Stellen K mit Q und der Mehrzahl der Minuskeln gegen die älteren Majuskeln übereinstimmt, so in den Varianten 2_{14} *τον Βαλακ*[5]), 3_{12} *ηι καταβαινει*[6]), 10_5 *λαλουσα λεγουσα*,[7] 17_3 *εχον*. Keineswegs wird man aus diesen wenigen Berührungen eine gemeinsame Grundlage von K und der von Q geführten Gruppe behaupten dürfen.[8])

---

1) *τον μεγαλον* liest 36. Die übrigen Angaben sind nach den ersten Ausgaben kontrolliert.

2) Bei den Korrekturen 16_{13} f. *βατραχους — εκπορευεσθαι*, wie sie in ℵ vorliegen, ist K nicht deutlich erkennbar.

3) Q al[20], welche in diesem Fall das richtige haben.

4) K liest 21_{14} mit Rel.ℵ^c *το τειχος — εχον* gegen APQ 1. b 7. 32. 97. 98. *το τειχος — εχωv*. Letztere Lesart dürfte doch die ursprüngliche sein. 22_2 ist *αποδιδουν* in AK eine schlechte Verbesserung des harten *αποδιδους*, das vorhergehende *ποιωv* statt *ποιουv* in A 18 ist einfach späterer Schreibfehler. Ursprünglich also lautete die Stelle *ποιουv — αποδιδους*.

5) Hier hat allerdings P eine Sonderlesart.

6) K ist hier allerdings schwer nachzuweisen. P 1. 12. 28. 37. stehen auf Seiten der älteren Majuskeln.

7) Hier steht K mit den meisten übrigen Minuskeln gegen ℵACPQ 36. b 7. 14. 91. 92. ebenso 17_3 *εχον* statt *εχοντα* K mit QRel. gegen ℵP (A 7. 30. 32. 94).

8) Andere Beispiele werden noch weiter unten folgen bei Besprechung der gemeinsamen Grundlage von PKQRel.

2) Ferner sind zahlreiche Hebraismen in K beseitigt:

2_{7} *τω νικωντι δωσω — αυτω* ℵ (10? 17?) 49. 91. 96. 46. 88(?)

3_{20} *— και" εισελευσομαι* AP 1. 36. b 7. 16. 18. 37. 28. 79. a p 38. al[5]. Orig.

7_{2} *οις εδοθη — αυτοις* 16. 17. 49. 28. 79. a (?)

10_{7} *οταν μελλη σαλπιζειν και ετελεσθη*] *— και"* 10. 17. 37. 49. 91. 96. p g fu. Pr; *τελεσθῆ* Q 1. 36. 7. 28. 79. a 10. 17.[corr.] 37. 49. 91. 96. p. — Hier ist wahrscheinlich schon im Archetypus unsrer Klasse, wie oben (17. o.) ein doppelter Versuch zu korrigieren unternommen.

12_{6} *οπου εχει — εκει* C 1. 36. b a 14. 38. vg. Pr.(?)

20_{8} *ων ο αριθμος — αυτων* 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 34. c 79. a p 38. al[2].

21_{6} *τω διψωντι δωσω — αυτω*[1]) ℵAP 1. b 7. 39. 37. 47. 49. 91. 96. a p 38. al[5].

Dazu kommt noch 13_{8}, wo PQ mit allen Minuskeln das *αυτου* (*αυτων*) hinter *το ονομα* auslassen, gegen ℵAC 95.

3) Sehr oft ist in K die in der Apokalypse so beliebte constructio ad sensum fortgeschafft:

4_{1} *η φωνη . . λεγων*] *. . . λεγουσα* ℵ[c]P 1. 36. b 17. 37. 49. (Matthaei) 91. 96. p 28. 79. a 38. al[3].

11_{1} *λυχνιαι . . εστωτες*] *. . . εστωσαι* ℵ[cc]P 1. 36. b 7. 28. 79. a 10. 17. 18. 37. 47. (Matthaei) 49. (Matthaei) 91. 96. p 38. 95. al[2].

11_{15} *φωναι . . . λεγοντες*] *λεγουσαι* ℵCP 1. 36. b 7. 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a 35. 87. c 38. 95. al.

Auch an fast allen übrigen Stellen, an denen von der Mehrzahl der Hndschrn. Anomalieen des Apokalyptikers gebessert werden, ist K fast immer dabei (s. die Varianten 4_{8} *εχων*, 5_{6} *εχων*, 5_{13} *παντα λεγοντες*, $9_{3.\,4.\,5}$ *αυτοις*, 13_{14} *θηριω ος*).

Dagegen lesen 14_{1} *αρνιον εστως* Q 1. 36. b 28. a 18. 37. 34. 35. c 38. Orig; ℵACP 79. *εστος*, die übrigen *εστηκος*; 3_{1} *ονοματα . . . οι* (statt *α*) 1. b 17. 37. p 28. 79. a 38. 46. 88. Sollte an diesen Stellen namentlich 14_{1} K das ursprüngliche erhalten haben?

---

1) 13_{12} *ου εθεραπευθη η πληγη του θανατου — αυτου* P 14. 92. 7_{9} *ον αριθμησαι — αυτον* und 12_{14} *οπου τρεφεται — εκει* ist K nicht mehr deutlich zu erkennen, da hier auch die Klasse Q Rel. ändert.

Ich habe bis jetzt die Stellen behandelt, in denen Sprachgebrauch und eigentümliche Schreibweise des Apokalyptikers Korrekturen in besondrem Masse herausforderten. Es ist sichtbar geworden, wie stark in unsrer Textklasse emendiert ist. Es gilt nunmehr eine umfassende Charakteristik aller Emendationen unsrer Gruppe zu geben. Ich beginne mit

4[a]) den orthographischen Eigentümlichkeiten.

Hier ist das Material nur ein geringes, zumal unsre Minuskeln nicht genau genug notiert sind, um ein sicheres Urteil zu gestatten.

Die merkwürdige Form *θνατηρ* . . findet sich 1_{11} in Q 12. 2_{18} in PQ 12. 28. 93. 94. (28. *θυγατερους*). 2_{24} in PQ 7. 12. 28. 94. Ob hier eine Eigentümlichkeit von K vorliegt ist sehr fraglich. Die Formen mit *ει* statt *ι* scheint K vorzuziehen. 7_6 hat K die Form *Νεφθαλειμ*, 7_8 APb *βενιαμειν*.[1]) Ebenso jedoch mit den meisten übrigen *Φιλαδελφεια* 1_{11}. 3_7, *Λαοδικεια* 1_{11}. 3_{14}, *φαρμακεια* 9_{21}. 18_{23}, *ειστηκει* 7_{11}. 11_1. Auch lesen P, K konstant *ειδον*, nicht *ιδον*.[2]) 9_{11} hat K statt *Αβαδδων Αββαδων* (*Αββααδων* 35. 87. c. *αβαδδων* 36). 21_{20} K *εννατος* statt *ενατος*.

αλλα wird vor Vokalen fast immer apostrophiert: 2_4 in KACP, 2_{14} KℵACP 2_{20} KℵCP 3_4 KPQ Rel. 10_7 K mit allen (mit Ausnahme einiger Min.) 17_{12} KPQ Rel. 20_6 mit allen ausgenommen ℵ 21_{10} haben KPQ Rel. *επ' ορος* 19_{14} KPℵA *εφ' ιπποις*.[3])

4) Deklination, Wort- und Verb-Formen.

a) 3_7 *κλειν*] *κλειδα* 1. 36. b 28. 79. a p 87. 14. Orig.
20_1 *κλειν*] *κλειδα* 1. 7. a p al. (28. 36. desunt)?
Dagegen bewahrt K mit P und den älteren Kodices die Form *κλειδας* 1_{18}.
2_{24} *βαθεα*] *βαθη*. ℵP 1. 36. b 28. 79. a.

b) Das Augment:

εδυνατο	*ηδυνατο*
5_3 ℵ Rel. abc	APQ 1. 7. (28.) 79. 49^2. p 14. 92. 95.
7_9 ℵACQ Rel.	P 1. 16. 39. 28. 79. a 18. 37. 47. 49^2. p 35. 87. c al[8].

1) 7_5 hat K die eigentümliche Schreibweise *Ρουβιμ*.

2) Umgekehrt bevorzugen ℵAC die Formen auf *ια*, s. z. B. die Worte: *πτωχια. πορνια. προφητια, Θυατιρα*. Dagegen ℵA 19_{19} *σαπφειρος*.

3) Die Krasis in *καγω* 22_8 hat K mit den meisten Minuskeln.

	εδυνατο		*ηδυνατο*		
14_3	ℵAC Rel.	PQ 1. 16.	a	18. 37. 47. p	34. c 95. al[1].
15_8[1]	AC Rel.	ℵPQ 1. 36.	28. 79? a	(10.) 37? 47. 49. 91. 96. p	35. 87. c 95. al.

Trotz aller Ungenauigkeiten, die wir hier bei den Angaben über die Minuskeln voraussetzen können, tritt deutlich hervor, dass K *ηδυνατο* las.

3_2 lesen alle *εμελλον*, 10_4 lesen ℵPK und die meisten übrigen Minuskeln *εμελλον*.

Die Form *ηνεωγμενη* lesen durchgehend ℵP, immer begleitet von einigen zu K gehörigen Minuskeln. Doch tritt K nicht ganz deutlich heraus.

c) Die Form *πετωμενος* statt *πετομενος* haben

4_7		1. 36.	7. 28.	91.	95. al[1].
8_{13}		1.	7.	37.	al[2].
14_6	PQ	1. 36.	7. 28.		al[1].
19_{17}	P		7.	37.	al[2].

Wenn diese nur in wenigen Hndschrn. erhaltene Form überhaupt irgendwo zu Hause ist, so gehört sie K an.[2])

Von andern Formen vergl. 11_1 *εγειρε* statt *εγειραι*, 22_{19} *αφελοι* statt *αφελει*, 12_5 mit ℵ *ηρπαγη* statt *ηρπασθη*. Von Verbformen auf *α* haben PK gewöhnlich *επεσαν*, *επεσα* (*πεσατε*). Dagegen nicht die seltener vorkommenden *απηλθα -αν*, *εξηλθαν -ατε*, *ειχαν*, *ιδαν*, *εβαλαν* (*εκλααν*! *εξοσαν*!).

10_7 *ευηγγελισεν*] . . . . *ισατο* 10. 12. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a al[2].
14_6 *ευαγγελισαι*] . . . *ισασθαι* ℵ 36. 10. 49. 96. 28. 79. a 33. 34. 35. c. Orig. Im neuen Testament kommt *ευαγγελιζεσθαι* sonst immer medial vor. Auch hier liegt also bewusste und konsequente Emendation vor.

d) 3_2 Liest K (wahrscheinlich) mit ℵ und vielen Minuskeln *στηριξον* für *στηρισον*: 20_9 *εκυκλωσαν* statt *εκυκλευσαν*.

3_{19} *ζηλευε*] *ζηλωσον* ℵP 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 96. p 28. 79. a 7. 16. 38. al[1]. (91. *ζητησον*).

---

1) Nach den Originalausgaben zusammengestellt.

2) Ich bemerke noch, dass die Gruppe 35. 87. c 6_{11} und 9_4 (hier mit Q) *ερρεθη* statt *ερρηθη* liest. Die Form, die auch B in allen Teilen des neuen Testaments bietet.

18_2 haben statt *δαιμονιων*: *δαιμονων* alle ausser ℵAQ 95. 16_{14} *δαιμονων* 1. 36. b 28. 79. a 10. 17. 18. 37. 49. 91. 96. p 34. 35. 38. 16. 9_{20} freilich nur noch 38.

Die Formen *χρυσος* *χρυσιον* lesen

17_4 ℵP 1. 36. b 28. 79. a 37. 49. 91. AQ Rel. c p. (Treg.) 96. 38. 95. al[1].

18_{12} alle 18. 36.

18_{16} ℵ 1. 36. b 79. a 10. 17. 37. 49. 91. ACPQ Rel. (Treg.) 96. (Scr.) al[2].

1_{13} lesen *μαζοις* A b 28. 79. a 10. 17. 37. 49. 91. 96. p; *μαστοις* CPQ Rel. *μασθοις* ℵ 7. 29. 46. 88. 97. 100.

7_{17} *πηγης ζωης*] *ζωσας* 1. b 79. a p 38.

16_3 *ψυχη ζωης*] *ζωσα* ℵPQ 1. 36. b 7. 28. a 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 38. 7. 16. 39. al[2].

Die Formen

	βιβλιον	*βιβλαριδιον*	*βιβλιδαριον*
10_2	Q Rel. c	ℵAC[2]P 1. 18. p	C 36. b. 7. 10. 17. 37. 47. 49. 91. 96. 28. 79. a al[3].
10_7	AC 6. 14.	ℵP 1. b 16. 18. 95. p	Q Rel. 36. 7. 10. 17. 37. 47. 49. 91. 96. 28. 79. a al[3].
10_9	ℵ 11. 14.	A[2]CP 1. b 13. 18. 51. p	Q Rel. do.
10_{10}[1]	ℵQ Rel. c	ACP 1. b 18. p	36. 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a al.

Hier liegt wieder eine doppelte Lesart in K vor, *βιβλαριδιον* und *βιβλιδαριον* (nie *βιβλιον*), die wahrscheinlich schon in dem Archetypus unsrer Gruppe gestanden haben wird.

Im höchsten Grade bemerkenswert ist in allen diesen Beispielen die Konsequenz, mit der K die einmal gewählten Wortformen beibehält.[2])

e) In K wird das Kompositum dem einfachen Verbum vorgezogen.

1_{17} — *επ" εθηκεν* ℵ 1. 12. b 10. 17. 37. 49. 91. 96 p 28. 79. a al[2].

1) Zu bemerken ist vielleicht noch dass 1_{14} CPK *ως* mit *ωσει* vertauschen, während 13_3 K mit ℵACP *ως* beibehält.

2) Dazu ist noch zu bemerken dass 21_{20} K *σαρδιος* statt *-ον* liest, endlich dass den Buchstaben A statt *αλφα* lesen 1_5: 1. b 10. 47. 49. p a 38. 90. 99. 100. al. 21_6: 1. 10. 49. a p al. mu.(?) (Die Angaben sind leider sehr ungenau) 22_{13}: K mit Q und den meisten Minuskeln.

11_{11} + *επ" επεσεν* ACP 7.16.39. 10.17.18.37.47.49.91.96. a b al.
2_{5} + *εκ" πεπτωκα* s. o. S. 8.
6_{4} + *κατα" σφαξουσι* 6. 28. 79. a ?
12_{10}[1]) + *κατ" εβληθη* 1. b 10. 17. 49. 91. 96. p al.

5) Gebrauch der Kasus.

10_{7} *ευηγγελισεν (ατο) τοις εαυτου δουλοις τοις προφηταις* (statt des Akkusativs) lesen 1. 18. 28. 79. 97. a p.
19_{3} *αινειτε τω θεω*][2]) *τον θεον* 1. b 7. 39. 10. 17. 37. 47. 49. 91? 96. 28. 79? a p 33. 35. 87. c al.
20_{4} *προσεκυνησαν το θηριον*] *τω θηριω* 1. b a 79? p (10.) (17?) 37. 49. 91. 96. c 7. (16. 39.) al. (38. 95.)[3])
την εικονα] *τη εικονι*[4]) 7. 16. 39. 10. 37. 49. 91. (Treg.) 96. a^2 p al. (33. 95.)

5b) Singular und Plural.

s. o. S. 13. das zu 7_{1}. 10_{11}. 11_{8} und $_{9}$ gesagte. Dazu:
5_{8} *κιθαρας* 1. 36. b 7. 16. 39. 10. 17. 18. 37. 49. 91. 96. a p 51. al[3]. vg. Pr.
9_{18} *του εκπορευομενου*] *των -ων* 36. 28. 79. a p.
13_{8} *ων ου γεγραπται το ονομα*] *τα ονοματα* ℵP 1. 28. 79. a 47. 95. vg. g, ebenso 17_{8} ℵP 1. b 7. 10. 17. 91. 96. p 28. a c al[5]. g.
14_{11} *εις αιωνας αιωνων*] *αιωνα -ος* C(P) (1.) 28. 79. a p (7.) (14.) 18. 92. al[6].
16_{12} *ανατολης*] *ων* A 1. 28. 79. a 10. 17. 37. 49. 91. 96. 6. 38.[5])

Den Plural des Verbums nach einem Neutrum im Plural ändert K nicht, vergl. z. B. 4_{5} *α εισιν* 9_{20} *τα ειδωλα α δυνανται* 18_{14} *τα λαμπρα απωλοντο* ℵ 7. 16. 39. 10. 37. 49. 91. 96. 35.[6])

---

1) 19_{2} ist zweifelhaft, ob K? mit Q Rel. (gegen ℵCP 1. 35. 36. 47. 79. 87. 95. a) + *δι" εφθειρεν* liest.

2) Nach den Originalausgaben und Kollationen zusammengestellt, 91 ist bei Tregelles nicht angegeben.

3) Die Zusammenstellung nach den Originalangaben.

4) Gewöhnlich wird bei der Anbetung des Tieres der Akkusativ, bei der Anbetung Gottes oder des Satans der Dativ gebraucht.

5) Dagegen hat 7_{2} nur A 90. *ανατολων*, obwohl es hier wie dort *ανατολων ηλιον* heisst. 21_{13} lesen *ανατολης* ℵAP 1. b 79. a p 38. al[4]. (Hier steht *ανατολη* neben den andern Himmelsrichtungen.)

6) Nach Alter.

87. al[2]. (p *απωχετο*, 1. 79. a *απηλθεν*, verbessern also anders als die übrigen.) 21_4 *απηλθον(αν)* K mit P(A) gegen ℵQ Rel. (s. 1_{19}. 3_2. $4_{8.9}$. 5_{14}. $11_{13.18}$. 15_4. 20_{12}).[1]) Ausnahme 18_3 (s. o. S. 11.)

6) Absichtliche Änderung des Tempus.

6_5 *ηκολουθει*] *ακολουθει* 1. b 28. 79. a 10. 17. 37. 49. 91. 96. 51. al[1]. Orig.

6_{10} *εκραξαν*] *εκραζον* P 1. 36. (Alter) b 28. (Scrivener e sil.) 79. a p 38. al[1]. g vg.[2])

11_{18} *διαφθειροντας*] *-αντας* C 7. 10. 47. 49. 91. 96. 34. 35. 87. c 48. g vg. Pr.

17_8 *παρεσται*] *παρεστιν* ℵ[c] 1. 36. b 79. a 47. 16. al[3].

18_8 *κρινας*] *κρινων* ℵ[c] 1. 18. 79. a c 6. 31. 33. 48. al[4]. ?

19_{13}[3]) *κεκληται*] *καλειται* 1. 36. b 7. 16. 39. 10. 37. 49. 91. p 31. 34. c 79. a 6. 14. 48. 51. 92. al[1].

Sehr häufig sind die Schwankungen zwischen Präsens und Futurum in der handschriftlichen Bezeugung. Es lässt sich hier wenig bestimmtes sagen, zumal da bei einer Reihe von Varianten K nicht mehr deutlich erkennbar ist[4]). 5_{10} liest K mit ℵP *βασιλευσουσιν* statt *βασιλευουσιν*, 7_{17} hat K mit ℵAPQ die Futura *ποιμανει οδηγησει*. (Hier haben nur die Minuskeln mit Prim das richtige erhalten.) Dagegen erhält K das Präsens: 4_{10} *βαλλουσιν*? (ℵQ), 9_6 *φευγει* (mit AP), 11_9 *αφιουσιν* (ℵACP), 11_{10} *ευφραινονται* (ℵACP), 18_{11} *κλαιουσι πενθουσι*, und 3_7 liest K konsequent *κλειει* (allein) *ανοιγει* (mit ACP) und hat hier wahrscheinlich mit Pr. das richtige erhalten.

7) Der Gebrauch des Artikels.

Von absichtlicher Auslassung des Artikels war schon oben die Rede (s. o. S. 14: 10_1. 14_1. 19_{19}). Dazu:

16_{14} *εις — τον" πολεμον* 1. 36. b p 34. 35. 43. ? (s. u.)

---

1) 14_{13} alle: *τα εργα ακολουθει*. 19_{14} *τα στρατευματα ηκολουθει*.

2) Dagegen 7_2 das Imperf. nur in AP a p, K hat auch sonst bei diesem Verbum das Imperf. 18_{18} f, dagegen 19_{17} nur Q 12. 95. 10_3 (bis.) 18_2 haben alle Aorist.

3) 19_{20} *εβλήθησαν*] *βληθησονται* 1. 36. (Alter) b 38. p, ferner lesen 22_{12} *εσται* statt *εστιν* K mit Q Rel. gegen ℵA 21. 38. b.

4) Namentlich bei den Formen *βαλλω — βαλω*.

18_{19} *εχοντες — τα" πλοια* 1. 36. b 17. 18. p 31. 34. 35. 87. 79. a 6. 48. al[1].

$20_{\ldots}$ *εις — τον" πολεμον* 1. 10. 17^{2}. 49. 31. 32. 35. 79. 38.

Zu bemerken ist, dass den Artikel vor dem nachstehenden Attribut auslassen 11_{19} K mit ℵQ Rel. *ο ναος του θεου εν τω ουρανω*, 15_{6} ℵQP 1. 48. 79. al. b p (K?) *οι επτα αγγελοι εχοντες*, 16_{2} 7. 28. 29. 37. 79. a (wohl nicht K) *τους ανθρωπους εχοντας.*[1])

Es scheint, als wenn auch in folgenden Stellen dem Emendator der Artikel obwohl gänzlich mit Unrecht überflüssig vorgekommen.[2])

11_{11} *μετα — τας" τρεις ημερας* ℵP 1. 36. b 28. 37. 49. 91. 96. (nicht 35. Alter) c 14. 38. 40. (cf. 11_{9}.)[3])

21_{3}[3]) — *τα" χιλια ετη* 1. 12. a 79. p ?[4])

Hinzugefügt wurde der Artikel:

19_{2} *εκ + της" χειρος αυτης* 1. 36. b 16. 39. 17. 47. 91. a p 34. 35.

19_{20}[5]) *εν + τω" θειω* 1. 36. b 49. 79. a 6. 31. 34. 35. 87. c.

Wie es scheint gerne bei Eigennamen:

2_{15} *+ των" Νικολαιτων* ℵP 1. b 7. 16. 28. a 10. 17. 37. 49. 91. 96. p c 38. 51. 95. al[3].

16_{12} *+ τον" Ευφρατην* AC 1. 28. 79. a 18. 47. p 34. 35. 87. c 14. 51. 95.

22_{16} *+ του" Δαυειδ* 1. 7. al. ?[6])

Auch erscheint der ungewöhnliche Prädikatsartikel öfter bei K ausgelassen.

6_{8} *ονομα αυτου — ο" θανατος* ℵC 16. 37. 49. (91.) 96. 95.

8_{11} — *ο" αψινθος* ℵ und $ℵ^{c}$ 1. 36. b 7. 14. a p 32. 33. 34. 38.

---

1) 5_{6} dagegen lesen 1. b 7. 16. 28. 79. a 37. 91. 41. 42. *τα πνευματα του θεου τα απεσταλμενα (αποστελλομενα)* K?

2) Vergl. die Auslassung des *το* vor *αρνιον* (o. S. 14).

3) Das Fehlen des Artikels 4_{8} vor *τεσσερα*, wo K übrigens gar nicht deutlich erkennbar ist, scheint reiner Schreibfehler zu sein. — 22_{15} lesen 1. b 7. 79. a c p 38. 48. al[3]. *πας + ο" ποιων*, 22_{18} dagegen 10. 17. 37. 49. 91. 96. b p 79. 51. al[4]. *παντι — τω" ακουοντι.*

4) Der Artikel vor *χιλια ετη* fehlt auch 20_{4} in K und ℵA und 20_{6} in AK Rel. gegen ℵQ 14. 18. 38. 47. 92.

5) 16_{15} liest K Rel. *+ οι" ανθρωποι εγενοντο* gegen ℵQ 12. 14. 17. 36. 79. 92.

6) 3_{7} lesen *— του" Δαυειδ* nur AC 38. das vielleicht das ursprüngliche sein dürfte.

12_9 — *ο" σατανας* alle mit Ausnahme von ℵACP 1. 95. b p.

20_2 *ος εστιν ο διαβολος και ο σατανας*] — *ο" διαβολος* alle mit Ausnahme von ℵ 14. 38. 79. 97. — *ο" σατανας* 1. b 7. 16. 17. 49. p a 79? 35. 14. 48. 51. 95. al. mu.[1]) Wie es scheint lässt also hier K konsequent den Artikel fort.

21_8 *ο εστι* — *ο" θανατος* P 1. a ?

In der Interpolation 1_{x} (s. unten unter Nr. 12) ist nicht genau zu erkennen, ob K den Artikel hatte. Dagegen verbessern 4_5 in *α εστιν τα επτα πνευματα* und 5_8 *αι εισιν αι προσευχαι* andre Gruppen von Kodices.

Wiederholt wird der Artikel:

9_{15} *την ωραν και* — *την" ημεραν* 28. 79. 10. 49. 91. 96. 38.

17_{13} *και την δυναμιν και* — *την" εξουσιαν* ℵP 1. 36. b 49. 91. 96. p 79. a 35. 87. al[2].

20_{10}[2]) *του πυρος και* — *του" θειου* ℵ 7. 16. 39. 79. a 47. 49. 32. 34. 35. 87. c 95. al. (K?)

Ein durchschlagender Beweis für eine planvolle Emendation lässt sich in diesem Abschnitt natürlich nicht führen. Aber es scheinen doch hier und da Ansätze zu einer solchen vorhanden zu sein. Wer wird auch einem Emendator des 4. Jahrhunderts noch in allen Punkten den Gebrauch des Artikels nachrechnen können!

8) Pronomina.

Das Reflexivum *εαυτην* statt *αυτην* haben 18_7 ℵ^c und K, mit allen gegen ℵA liest K 8_6 *εαυτους*, mit allen gegen ℵQ 7. 16. 40. 69. 2_{20} *εαυτην*.

Ein *αυτων* fügt K ein 20_1 *επι το μετωπον αυτων* (s. u. N. 12[3]) aber nicht (3_7.) 14_{15}. 7_{11}. 9_1. 18_6. Auch zeigt K keine Neigung das Pronomen mit einem Substantiv zu vertauschen (11_{19}. 14_{18}. 17_4. 21_{24}).

2_{22} ist *εργων αυτων* (statt *εργων αυτης*) in A 1. 12. 36. b 28. 79. a 17. 49. p beabsichtigte Veränderung.

9) Präpositionen.

a) *επι*. Es soll zunächst die Redewendung *καθησθαι. καθημενος επι τ. θρον.* untersucht werden. Der Genitiv steht hier

1) Die Angaben nach den Originalausgaben und Kollationen.

2) 20_8 *τον Γωγ και* + *τον" Μαγωγ* alle ausser ℵA 1. 79. a.

3) 16_{12} *το υδωρ* — *αυτου* 1. 12. 36. b.

ohne Variante $4_{10}.5_{1.7}$, der Akkusativ $4_{1}.11_{16}.(16_{10}.)20_{11}$ (*αυτον*). An Varianten finden sich:

τον θρονον	*του θρονου*
4_{2} ℵAQ al^{30}. c	P 1. 36. b 10. 17. 18. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a al^{2}.

τω θρονω	*του θρονου*
4_{9} ℵA	PQ Rel.
5_{13} AQ al^{30}. c	ℵP 1. 36. b 10. 17. 18. 37. 47. 49. 91. 96. p 28. 79. a al^{2}.
6_{16} ℵQ al^{25}. c	ACP[1] 1. 36. b 7. 10. 17. 18. 47. 49. 91. 96. p 28. 79. a al.
7_{10} ℵACP al^{30}. cp	ℵ^{c}Q 1. 36. b 7. 17. 18. 37. 47. (nicht 49 Matthaei) 79. a al.
7_{15} Q al^{30}.	ℵAP[2] 1. 36. b 7. 17.18. 49.·· p 28. a 34. 35. 87. c.
19_{4} ℵACQ al^{24}. c	1. 36. b 10. 17. 18. 37. 47. 49. 91. 96. p 79. a.[3]
21_{5} ℵAPQ al^{30}. cp[4]	1. b 10. 18. 37. 49. 91. 96.[5]

Es geht aus dieser Zusammenstellung hervor, dass in dem Archetypus von K konsequent das *επι τω θρονω* abgestellt war. Das Verfahren des Emendators erweist sich hier wieder als ein durchaus planvolles. Dazu ist noch zu bemerken, dass auch 14_{14}, wo die Hndschr. zwischen *της νεφελης, την -ην, τη -η* schwanken, K jedenfalls nicht den Dativ gelesen hat, 18_{20} bessert K wiederum *ευφραινονται επ' αυτη* in *αυτην* (s. o. S. 11). Daher liegt auch 18_{9} *κλαυσονται επ' αυτη* A 1.[6] 38. 79. 95. 97. a b schwerlich Andreas vor; 18_{11} ist K nicht mehr zu erkennen. Das harte *επι της χειρος . . . η επι το μετωπον αυτων* (13_{16}) verwandeln Q 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. a p 34. 35. Pr. in *των μετωπων*[7].

1) P mit Ti. Treg. gegen Alf.

2) P mit Ti. Treg. gegen Alf.

3) P *επι των θρονων*.

4) Besonders bemerkenswert ist die grosse Übereinstimmung zwischen P und p wie sie 7_{10} und 21_{5} sichtbar wird.

5) *εν τω θρονω* 79. a 35. 87.

6) nicht 36 (Alter).

7) Wahrscheinlich ist auch 21_{16} *επι σταδιους* in *επι σταδιων* von ℵ'K geändert.

b) Das Hebraistische *εν* ward in K oft entfernt:

4_4 *περιβεβλημενους — εν" ιματιοις* AP 28. 79. a ? (g).
5_2 *— εν" φωνη μεγαλη* P 1. 36. b 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a 87. 38 al[1]. Orig. (g).
8_7 *μεμιγμενα — εν" αιματι* 1. 36. b 33. 34. 35. ?
12_5 *ποιμαινειν — εν" ραβδω* P[1]) 1. 12. b 28. a p 95. 97.
19_{17} *εκραξεν — εν" φωνη* AP 1. 36. b 10. 17. 18. 37. 47. 49. 91. 96? p 28. 79? a 31. c 6. 38. 48. 95. al. g vg.[2])

Wenn daher K und P 21_{16} *εμετρησεν + εν" τω καλαμω* liest, 18_{16} ℵC und K *κεχρυσωμενη + εν*, 18_2 AP und wahrscheinlich K *εκραξεν + εν" ισχυρα φωνη*, so sind diese Lesarten (auch 21_{16}) für die ursprünglichen zu halten.

Dagegen wurde *εν* absichtlich hinzugefügt:

2_{13} *ημεραις + εν" αις* s. o. S. 8 (auch g).
18_{10} *— εν" μια ωρα* 1. a p 38. ?
21_{23} *φαινωσιν + εν" αυτη* ℵ[c] 17. 37. 49. 91. 96. a.

c) Auslassung des *εκ*.

2_9 *την βλασφημιαν — εκ" των λεγοντων* P 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a 33. 34. al[1]. g.
13_3 *εις — εκ* Q 1. 36. b a p g.
21_9 *εις — εκ*[3]) 1. b 79. a 47. p (35.)[4]) 87. (Scriv.) 38.

Dagegen wird *εκ* hinzugefügt:

1_5 *πρωτοτοκος + εκ" των νεκρων* 1. 12. b 10. 37. 91. 96. p.
17_6 *μεθυουσαν + εκ"* A 1. 36. b 7. 39. 10. 17. 37. 47. 49. 91. 96. 28. 79. a p 87. 30. 31. 95. (g vg.)[5])

d) Verwechselung von *εκ* und *απο*.

6_{10} *εκδικεις ... απο* P 1. 36. b 7. 39. 28. (Scriv.) a 17?[6]) p 33. 35. 40. g.
7_{17} *εξαλειψω ... απο* ℵ 7. (Treg.) 16. 28. 79. a 47. p 14. 92. 95. al.[5]) (nicht 49. Matthaei) g vg.
21_4 *εξαλειψω ... απο* alle ausser ℵA 32.[7])

1) Ti. Alf. gegen Treg.
2) Zusammengestellt nach den Originalkollationen.
3) ein *εκ* lässt ℵ aus 6_1. 7_{13}. 17_1.
4) 35. *ο πρωτος των* (Alter).
5) Zusammengestellt nach den Originalkollationen.
6) nicht 49. Matthaei.
7) 6_4 *λαβειν την ειρηνην απο της γης* 1. 36.

Dagegen haben *εκ* für *απο*:

16_{17} *εξηλθεν εκ* ℵA (1.) 12. 36. b a 18. p 38. 46. 95.

19_{5} *εξηλθεν εκ*[1] ℵP 1. 36. b 10. 17. 18. 37. 47. 49. 91. 96. p 79. a 6. 14. 31. 34. 48. al[2].

e) Verwechselung von *εις* und *επι*.

16_{2} *εξεχεεν επι την γην* } 1. 10. 17. 37. 49. 91. 96. (p) 28. 79. a
εγενετο εις ανθρωπους } 34. 35. (b *εις — εις*, ebenso g).

16_{17} *εξεχεεν εις τον αερα* 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a 14. 31. 51. 92. g.

In jedem der drei Fälle setzt der Wechsel der Präposition eine bestimmte Überlegung voraus. In der ersten Variante passt in der That *επι* besser, in den beiden andern *εις*.[2])

Neigung zur Wiederholung der Präposition zeigten die Andreasklassen oben S. 14: 1_{9}. 9_{18}. Dagegen ist 14_{6} das zweite *επι* ausgefallen in 1. 36. b 28. 79. a 34.

10) Gebrauch der Partikeln.

Ein Asyndeton wird gerne in K durch Einschiebung eines *και* vermieden.

4_{4} — *και* *κυκλοθεν του θρονου*] ℵ[c]AP 1. 36. b 7. 16. 10. 17. 18. 47. 49. 91. 96. p 28. 79. a 34. 35. 87. c 6. 38. 48. g vg. Pr.

7_{15} — *και* *δια τουτο* Q 28. 79. a (die Variante bei Alf. Treg. nicht angegeben).

13_{6} — *και* *τους εν τω ουρανω σκηνουντας*[3]) ℵ[c]PQ[4]) 1. b 28. a 37. 47. p 34. 35. 87. 38. 51. vg. Pr.

18_{1} — *και* *μετα ταυτα* 1. 36. b 7. 10. 17. 37. 49. 91. 96. 79? a 34. 35. 87. c 38. vg. Pr.

18_{16} s. oben S. 4 (ferner 4_{2} o. S. 9: 9_{11} o. S. 3).

18_{19} — *και* *λεγοντες* alle mit Ausnahme von ℵAC 1. 35. 87. 95. vg.[cod.]

19_{1} — *και* *μετα ταυτα* 1. (nicht 36. Alter) b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 79. a 14. 38.

1) Auch hier bleibt K wieder konsequent, diesmal übrigens zusammen mit ℵ. *εξερχομαι* wird sonst immer in der Apokalypse mit *εκ* konstruirt.

2) Dazu vergl. 22_{16} *μαρτυρησαι επι ταις εκκλησιαις*. Hier ist K nicht genau zu erkennen. Doch scheint es so, als wenn die eine Hälfte von K mit A *επι* mit *εν* vertauscht, die andre mit dem blossen Dativ.

3) Prim. hat hier mit „qui in caelo habitat" wohl das richtige erhalten.

4) Hier sowohl wie weiter unten 20_{5}, vielleicht 7_{15} ist Q abhängig von K.

19_{8} [1]) *λαμπρον* + *και καθαρον*[2]) mit allen gegen ℵAP 7. 91. 95. g vg.$^{cod.}$ Pr.

19_{15} *θυμου* + *και" της οργης* 1. 36. b 79. a p 95.

20_{3} + *και" μετα ταυτα* 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 87. a c 39. 48. 51. al^{8}.

20_{5} — *και" οι λοιποι* Q 1. 12. b 16. 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 31. 32. 34. c a 38. 48. 95. al^{2}.

20_{8} — *και" συναγαγειν* ℵ b 12.17? 79. a 31.32. al^{1}. g vg. Pr.

21_{11} + *και" ο φωστηρ* 1. 7. 35. 87. 79? a p vg.$^{cod.}$ Pr.

21_{19} — *και" οι θεμελιοι* ℵ 1. b 7. 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 79. a 35 al^{1}. vg.$^{cod.}$ Pr.

3_{9} lesen statt *ιδου*] *και* 1. 12. b a 49. p.

Ganz verfehlt ist endlich die Einschiebung des *και*

6_{12} — *και" οτε ηνοιξεν* 1. 36. 12. 37. 49. 91. 96. 13. 14. 46. 92. 95. Pr.

Dagegen wird *και* ausgelassen:

9_{10} [3]) *και κεντρα* — *και" εν ταις ουραις αυτων* 1. 36. b 7. 28. 79. a 34. 35. 87. c 47. p 38. 92. 95. al^{5}. g. Hier ist das *και* offenbar absichtlich fortgelassen. Der Emendator zog das *εν ταις ουραις αυτων* zu *κεντρα* und schob dann vor dem folgenden *εξουσια* wieder ein *και* ein, wie dieses sich in 1. (nicht 36. Alter) b 79. a 37. 47. p al. vg.$^{cod.}$ (nicht g) findet. Deutlich tritt hier in den beiden Reihen K hervor.

11_{8} *οπου* — *και* ℵ^{c} 1.12.36. b 7. 34.35.87. c p 14.92. Orig.[4])

11_{18} *τοις αγιοις* — *και" τοις φοβουμενοις* 1. 36. (Alter) b 28. (Scriv.) 79. a.[5])

16_{1} *υπαγετε* — *και" εκχεετε* 1. 12. 36. b? 28. 79. a 7. 39. 37. 49. 91. 96. al^{6}. nach Ti. und den Originalkollationen. Alf. giebt nur 1. (!) an.

21_{8} — *και" εβδελυγμενοις*[6]) 1. 12. b 79. a (49. lässt vor *εβδε-*

1) vergl. noch 19_{14} *λευκον* + *και" καθαρον* ℵ 1. 10. 29. 34. 35. 40. 41.

2) Dazu sind in K die Adjective umgestellt.

3) Ob in 5_{13} *παντα(ς)* — *και" ηκουσα λεγοντα(ς)* in K. AP und den meisten Minuskeln das ursprüngliche ist, lässt sich schwer sagen.

4) Dazu vergl. 20_{10} *οπου* — *και"* ℵ 1. b 18. p 91.

5) Hier liegt eine sehr wichtige und den Sinn stark beeinflussende Änderung, vielleicht auch das ursprüngliche vor.

6) Hier mag ein im folgenden aufgegebener Versuch vorliegen, die verschiedenen durch *και* an einander gereihten Adjektive zu gliedern.

λυγμενοις: „και αμαρτωλοις και" aus, die Worte sind aber von der Hand des Schreibers wie es scheint eingefügt. Matthaei).

22_7 — και" ιδου 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. 34. (nicht 35. Alter) c p 38. 40. 48. Pr. (Ein solches asyndetisches ιδου ist sonst sehr häufig in der Apokalypse).

22_9 — και" των τηρουντων 1. 12. b 10? 17? 37. 47. 49. 91. 96. p 31. 38. al[4]. Pr. — wohl beabsichtigte und den Sinn stark beeinflussende Änderung.

Dagegen dürfte das Fehlen des verbindenden ουν 3_{16} ℵP 1 36. b 28. 79. a 10. 17. 37. 49. 91. 96. 14. 92. g vg. Pr. wohl das ursprüngliche sein.

Öfter wird ουτε und ουδε vertauscht, 9_{20} ουκ . . . ουδε] ουτε AP 1. 36. b 17. 33. 34. a 12_8 ουκ . . . ουδε] ουτε P 1. 36. b a 17. 33. 34. 35. 20_4 ου . . . ουδε] ουτε, wie es scheint K. Es ist also in K in diesen drei Fällen konsequent ουτε geschrieben. 5_3 lesen APK statt dreimaligen ουτε ein dreimaliges ουδε. — Bestimmte Absicht lässt sich hier nicht nachweisen.

11) Gebrauch der Konjunktionen.

B. Weiss behauptet, dass die späteren Hndschr. (PQ) den Konjunktiv nach ινα einführen. Doch liesse sich ebensogut das umgekehrte beweisen. Die Untersuchung ist hier eben eine besonders schwierige, weil sich in vielen Fällen K nicht mehr genau bestimmen lässt.

Es lesen allerdings PQ und alle Minuskeln gegen ℵAC 7. 36. 42. in 9_{20} ινα προσκυνησωσιν. Der Indikativ stand hier ursprünglich, da hier das ινα beinahe den Sinn von ωστε hat. Ebenso lesen 13_{12} PQ und alle Min. gegen AC 6. 7. 14. 30. 98. b και ποιει την γην και τους εν αυτη κατοικουντας ινα προσκυνησωσιν (ινα vertritt hier schon den Infinitiv, den ℵ auch wirklich liest). Wahrscheinlich steht auch 3_9 K — freilich nicht P — auf Seiten von Q Rel. in der Lesart ιδου ποιησω ινα ηξωσιν και προσκυνησωσιν.

Aber die unsinnige Verbesserung 8_3 ινα δωση (PQ al.) macht K nicht mit. Es lesen ινα δωσει ℵAC 1. b 28. a 34. 35. 87. c 96. 29. 94. 95. (δω lesen 6. 9. 14. 36.)

K ist nicht zu bestimmen 9_5 εδοθη αυτοις ινα μη απο-

κτεινωσιν -- *αλλ' ινα βασανισθησονται.* So lesen nämlich ℵAP 1. 12. 36. b 38, die übrigen *βασανισθωσιν.*

Wegen der Parallele zu diesem Satzbau ist gleich hier herzusetzen 13_{16} *και ποιει παντας ... ινα δωσιν ... ινα μη τις δυναται* PQ 1. b 7. 16. 37. 28. 79. a p 6. 14. 31. 32. 48. 92. al[4]. Da *δυναται* ein Präsens mit Futurbedeutung ist, so entspricht der Indikativ hier dem Sprachgebrauch des Apokalyptikers. Es ist also in K, PQ hier das richtige erhalten.

Ebenso ist 6_{11} *και ερρεθη αυτοις ινα αναπαυσονται* P Q[1]) 1. 36. (Alter) b 7. 28. 79. 8. 13. 98. gegen *αναπαυσωνται* ℵAC Rel. das ursprüngliche. Auch hier hat das *ινα* seine volle Bedeutung nicht mehr. 9_4 ist ebenfalls das *ερρεθη αυτοις ινα μη αδικησουσιν* durch A 36. bezeugt und 14_{13} ist zu lesen *ναι λεγει το πνευμα ινα αναπαησονται* mit ℵAC Q 1. 36. b 7. 16. 28. 50. 98. (K?)

Bemerkenswert ist noch, dass 13_{15} nach einem *εδοθη αυτω ινα* ℵ 14. 92. 36. b 79. c 95. al[2]. *ποιησει* lesen.

Es ergiebt also hier die Untersuchung kein bestimmtes Resultat. Eine bestimmt durchgeführte planvolle Emendation lässt sich an diesem Punkt nicht nachweisen, und das ist auch kaum zu erwarten, da im späteren Sprachgebrauch *ινα* mit dem Indikativ immer gebräuchlicher geworden zu sein scheint.

Dagegen beseitigt K fast überall den Indikativ nach *ου μη*

3_3 *ου μη γνωσῃ*] *γνως* ACP 1. 36. b 10. 37. 49. 91. (Treg.) 96. p 28. a 31. 32. 48. 51. al[3].

7_{14} *ουδε μη διψησουσιν*] . . . *ωσιν* P b 14. ?

9_6 *ου μη ευρησουσιν*] *ευρωσιν* AP 12. (b) 17. 49. 34. 35. 87. c 28. 79. a al[1]. (*ευρησωσιν* 1. 2. 9. 11. 27. 92. 93.)

15_4 *τις ου μη φοβηθη και δοξασει*] *δοξασῃ* ℵ 1. 36. b 7. 39? 10. 17. 37. 49. 91. 96. 35. c 38. mu. al. ut videtur.[2])

Nur 18_{14} verwandelt K das *ευρησουσιν* nur in *ευρησεις* (nur einige Hndschr. haben das falsche *ευρησης*). Im ganzen folgt K dem Sprachgebrauch des Apokalyptikers, der überall sonst *ου μη* mit dem Konjunktiv konstruiert.

---

1) Q Alf. Ti. gegen Treg, A Ti. Treg. gegen Alf, C Alf. Ti. gegen Tregelles. Weiss führt zum Beweis, dass *o* und *ω* in PQ schon leicht vertauscht wurden 3_{15} die Schreibweise *ωφελον* statt *οφελον* an. Aber *ωφελον* ist kein Schreibfehler, sondern Schreibweise der späteren Minuskeln.

2) Nach den Originalkollationen.

An der schlechten Verbesserung *οταν δωσουσιν* 4_9 in ℵQ 7. 12. 14. 16. 32. 39. 92. b hat K keinen Anteil.[1])

6_{11} lesen *εσο* — *ου* 1. 36. b 28. 79. a 10. 17. 37. 49. 91. 96. 7. 33. 51.

7_3 *αχρις* nur ℵACP 1. 12. b Orig. + *ου* Q Rel. + *αν* 18. 28. 79. a.

10_7 *ως ευηγγελισ.*] *ο. ευ.* b 10. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a.

22_{10} *ο καιρος γαρ*] *οτι ο καιρος* 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p.

12) Ausserordentlich häufig sind Glossen und erklärende Zusätze in K.

1_2 *οσα ειδες* + *ατινα εισιν και χρη γενεσθαι* 1. 12. 7. 16. 45. 69. 10. 18. 37. 49. 91. 96. p 28. 99. a 38. 46. 50. 86. 88. 90.

1_8 *και το ω* + *αρχη και τελος* ℵ 1. b 34. 35. 87. c . 37. 41. vg. Orig. g — *η αρχη και το τελος* 28. 79. 99. a 36. 49. (Alter.)

1_{17} *την δεξιαν* — *χειρα* ℵ^{cc} [2]) 1. 36. b 10. 37. 49. 91. 96. p 28. a 41. 92.

2_{20} *εχω κατα σου* + *πολυ* ℵ 12. 36. b 17. g (28. 79. a *πολλα* 1. 33. 41. vg.$^{cod.}$ *ολιγα.*)

5_1 *ανοιξαι* — *και αναγνωναι" το βιβλιον* 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28. (Scriv. doch nicht 28^2.) a 39. 87. al^2.

5_7 *ειληφεν* — *το βιβλιον* 1. 36. 7. 16. 39. vg.$^{cod.}$ (hinter *επι του θρονου* 38. c a p vg.$^{cod.}$). Q fügt nur ein *την* hinzu, mag also ursprünglich ein *την βιβλον* gelesen haben.

6_9 *τας ψυχας* — *των ανθρωπων* ℵP 1. 12. 36. b 10. 17? 37. 49. (Alter) 91. 96. p al^1.

8_{13}. *μεγαλη* + *τρις* 7. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a.

9_1 *ανθρωπους* + *μονους* 10. 37. 49. 91. 96. g vg.

9_{15} *το τριτον* — *μερος* 28. 79. a 37. g vg. ?

11_5 *και τα πτωματα αυτων* — *εασει* 28. 37. 79. a 43. (ℵ^{cc} + *εσται.*) (K?)

11_{17} *και ο ην* — *και ο ερχομενος* 36. 10. 17. 37. 49. 91. 96. 28. 79. a 95. vg.

1) Den irregulären Indikativ nach *οταν* — *εαν* haben bald diese bald jene Kodices 2_{22} *εαν μη μετανοησουσιν* ℵA, 4_9 *οταν δωσουσιν* AP 1. 18. 28. 32. 33. 34. 36. 38. 79. a p, cf. 10_7. $11_{6.7}$. 13_{15}. 14_4.

2) ℵ^{cc} Ti. Alf. ℵ Treg.

14_{6} *και ειδον* + *αλλον" αγγελον* ℵ^{cc}ACP 10. 17. 49. 91. 96. 79. a 51. 95. al[1]. g vg.

14_{13} *λεγουσης* + *μοι* 1. 36.[1]) b 10. 17. 47. 49. 91. 96. p 28. 79. a g vg ? Pr.

15_{2} — *εκ του χαραγματος αυτου (και)" εκ τ. αριθμ.* 1. 36. 28. 79. a 34. 35. 87. c 17. 47. 39.

16_{3} und in den folgenden Versen schieben ein *αγγελος* ein:

16_{3} alle ausser ℵ^{c} 18. 95.

16_{4} 1. 36. b 10. 49. 91. 96. p 28. 79. a 34. 35. 87. c 38.

16_{8} ℵ 1. 36. b 10? 17? 49. 91. 96. p 28. 79. a 35. c 6. 38. vg. Pr.

16_{10} 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28.[2]) 79. a 34. 35. 87. c 39. vg?

16_{12} 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a 34. 35. 87. c 39. vg? g.

16_{17} ℵ^{c} 1. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a 34. 35. 87. c g Pr.

Ebenso wird 8_{7} in 1. 36. b 28. 79. a c p 38. 98. g vg. Pr. *αγγελος* eingeschoben, während es an den übrigen Stellen des Kapitels überall steht.

17_{1} *λεγων* + *μοι* 1. b 28. 79. a p.

18_{6} *απεδωκεν* — *υμιν* 1. 36. b 10. 17. 47. 49. 91. 96. a 4. 31. 48. g (p *ημιν*) g. vg.$^{cod.}$

20_{4} *μετωπων* — *αυτων* 1. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. a 2. 13.

21_{3} Eine ganz verfehlte Glosse ist das *θεος αυτων*, das P 12. 79. a b (K?) hinter *μετ' αυτων* einschieben.[3])

21_{5} *και λεγει* + *μοι*[4]) (s. 14_{13}. 17_{1}.) ℵP 1. b 10. 18. 37. 47. 49. 91. 96. p 34. 35. c 79. a vg. $^{cod.}$

21_{10} *την πολιν* + *την μεγαλην και*[5]) 1. b 10. 17. 37. 49. 91 96. p 31. 32. 34. 35. c 79. a 38. 48. al[6].

22_{1} *ποταμον* — *καθαρον* (1.) b 7. 10. 17. 49. 91. 96. p 31. 32 34. c 79. a 33. 38. 48. al[3].

22_{2} *τας* — *επτα" πληγας* Q b 10. 37. 49. 91. 96. 31. 32. 34. c a p 33. 48.

22_{20} — *ναι" αμην* (7.)[6]) 10? 17? 37? 49. 91. 96. p 79. a 35. 38.

22_{20} *Ιησου* - *Χριστε* ℵ^{c} 79. a b$^{txt.}$ p 38. 31. 48. al[7]. ?

Dazu sind noch zu vergleichen $1_{11.\ 20}$ (s. o. S. 8).

1) 36. nach Alter.

2) Scrivener.

3) *αυτων θεος* haben auch A vg. Tich.

4) 19_{19}. 22_{16} steht *λεγει μοι*.

5) Das *και* haben nur 1. b 79. a 31. c.

6) 7. liest *και*.

13) Auslassungen finden sich weniger.

5_4 — *εγω" εκλαιον* ℵP 1. 12. 36. b 28.[2] Orig. ?[1])

13_7 — *και εδοθη νικησαι αυτους* ACP 1. 12. b p 14. 92. Auch hier ist es zweifelhaft, ob die Worte in K fehlten. Es liegt hier ein einfaches Schreibversehen vor.

13_7 — *και λαον* 1. 36. b 10. 17. 49. 91. 96. p Pr.

15_7 — *εν" εκ* ℵ 1. 12. b 7. 16. 79. a p 90. al[5]. (Auch hier liegt ein einfacher Schreibfehler vor.)

18_7 — *και πενθος* 1. 12. 10. 37. 49. 91. (Treg.) 96. (Scriv.) p.

19_1 — *ως" φωνην* 1. 12? b 7. 16. 18. 47. (nicht 49. Matthaei) 91. (nicht 96. Scrivener) p g Pr.[2]).

19_6 — *ως" φωνην*[3]) 1. 12. b a p 31. 35. 87. (Scrivener) 6.al[1]. g.

19_{11} — *καλουμενος* AP 1. 12. b 79. a p 6. 31. 32. 48. al. g (nicht Pr. s. Hausleiter). Vielleicht jedoch ist *καλουμενος* von den übrigen Hndschrn. eingeschoben.

Es sind also nur sehr wenig Auslassungen vorhanden, die sich auf K zurückführen lassen, und bei diesen liegen meistens Nachlässigkeitsfehler vor. Nur die mehrfache Auslassung von *ως* ist beabsichtigt (vergl. noch die Auslassungen $15_{1\text{c}}$. 16_1 [1_{13}. 6_1], ferner 18_2. 6_{12} s. o. S. 9. u. 10. Anm. 7).

14) Wortumstellungen.

Hier lässt sich schwerlich eine bestimmte Absicht nachweisen. Ich notiere die Varianten $1_{1\text{c}}$ *του αδου και του θανατου*, 11_5 *θελει αυτους*(?) 11_7 *πολεμον μετ' αυτων*(?) 17_4 *χρυσουν ποτηριον* 18_{14} *ου μη ευρηθ. αυτα* 20_6 *ο θανατος ο δευτερος*

1) Kaum liegt K vor in 9_4 — *του θεου* 1. 12. 17? 28. 47. (nach Matthaei) 79. a b am. 9_{12} *ερχεται* — *ετι* 1. p 97. (nicht 49. Matthaei) (36. b 37. a haben *αι* für *ετι*). 11_7 — *και αποκτενει αυτους* 1. 12. 36. b 87. al[2]. (Auslassung per Homoiotel; die Stelle ist wichtig wegen der Übereinstimmung von 1. 12. 36. b). 12_{10} *του θεου* — *ημων* 1. 28. 79. a p 14. 92. al[2].

2) Wahrscheinlich fehlte in K auch das *μεγαλην* hinter *φωνην*: 1. b 18. al. (nicht 47. Alter) lassen es aus. 10. 17. 37. 49. 91. (Treg.) 96. lesen es an anderer Stelle.

3) Dazu vergleiche 5_{11} — *ως" φωνην* APQ 1. b 28. 79. 17. 49. 14. 16. g vg. Pr. 6_6 — *ως" φωνην* K mit den übrigen gegen ℵACP 6. 12. 17. b g vg. Dagegen ist 14_3 *ως ωδην* in AC 1. 36. (Alter e sil.) b 28. 79. a 17. 95. al. vg. das ursprüngliche, vielleicht ist endlich 19_{12} das *ως*, das in A 36. 35. 87. c 91. Treg. 95. al. erhalten ist, das ursprüngliche; 4_6 — *ως" θαλασσα* 1. a p 94. Pr.)

20_{11} *ο ουρανος και η γη*(?) 20_{11} *λευκον μεγαν* 20_{13} *τους εν αυτη νεκρους* ib. *τους εν αυτοις νεκρους* 22_{13} *αρχη και τελος* (*ο*) *πρωτος και ο εσχατος*. Mit ℵ teilt K dieselbe Stellung in folgenden Varianten: 1_{20} *αι επτα λυχνιαι* 2_{10} *εξ υμων ο διαβολος* 16_1[1] *φωνης μεγαλης* 17_7 *σοι ερω* 17_{17} *μιαν γνωμην* 19_9 *αληθινοι εισι του θεου* 20_3 *αυτον λυθηναι* 21_3 *εσται μετ' αυτων* 22_8 *ο βλεπων και ακουων ταυτα* 22_{15} *επ' αυτον ο θεος*[2].

15) Wortvertauschungen.

9_5 das leichtere *πληξη* statt *παιση* lesen 10. 37. 49. (Matthaei) 96. 41. 42. al. (K?) 11_1 *θεου* statt *κυριου* 1. 36. b 28. 79. a (K?) 11_5 hat K das erläuternde *αποκτειναι* statt *αδικησαι* 14_{15} und 16_{17}[3] ist absichtlich *ουρανου* statt *ναου* gelesen 19_{17} ist *το δειπνον του μεγαλου* statt *το μεγα του* einfacher Schreibfehler, vielleicht auch 22_{3-5} *εκει* statt *ετι*[4] 22_6 *των αγιων προφητων* für *των πνευματων των προφητων*: eine offenbar den Ausdruck erleichternde Veränderung.

Im Laufe der Untersuchung haben sich zahlreiche Spuren gefunden, die darauf hindeuten, dass ℵ mit K in engerer Berührung steht, vielleicht von K abhängig ist. Vergl. die Stellen unter 1) 14_{19}. 2) 2_7. 21_6. 3) 11_{15}. 4a) 2_{21}. 4c) 14_6. 4d) 3_2. $_{19}$. 17_4. 18_{16}. 16_3. $10_{2.8}$. 4e) 1_{17}. 5b) 13_8. 17_8. 7) 11_{11}. 20_1. 2_{15}. 6_8. 8_{11}. 17_{13}. 20_{10}. 9a) 5_{13}. 7_{15}. 9d) 7_{17}. 16_{17}. 19_5. 10) 20_8. 21_{19}. 11) 15_1. 12) 2_{20}. 6_9. 16_8. 21_5. 13) 5_1. 15_7. 14) s. dort die Stellen. Endlich vergl. noch oben S. 10. Anm. 4, 11_8 die Variante *τα πτωματα*.

An folgenden Sellen tritt die Abhängigkeit ℵ's von K deutlich hervor: 4_{11} lesen die Mehrzahl der Hndschr. *ο κυριος και ο θεος ημων*; K *κυριε ο θεος ημων*; ℵ *κυριε ο κυριος και ο θεος ημων* 17_4 die Mehrzahl *της γης*; A 1. 36. b 10. 17.

---

1) In dieser Stellung findet sich der Ausdruck sonst immer in der Apokalypse.

2) Vielleicht auch 19_8 *εστι των αγιων*. 21_9 *την νυμφην του αρνιου την γυναικα*.

3) 16_{17} lesen *του ναου* ℵA 10. 14. 92. 95. vg. Pr; *του ουρανου* 1. 12. 36. b 28. 79. a 47. g; Q Rel. dagegen *του ναου του ουρανου*. Sichtlich ist hier die Familie Q Rel. schon von K abhängig. Man sieht hier deutlich das relativ hohe Alter der Lesarten von K.

4) K liegt wohl kaum vor in den Änderungen 20_{12} *θεου* für *θρονου* und 19_{20} *μετα τουτου* statt *μετ' αυτου*.

18. 37. 47. 49. 91. 96. p 28. 79. a 31. 34. 35. 87. c 38. 95. *αυτης*; ℵ *αυτης και της γης*.

Auch mit A liegen zahlreiche Berührungen vor 1) 8_{13}. 13_{15}? 19_{6}? 2) 3_{20}. 21_{6}. 4b) 5_{3}. 4d) 1_{13}? 10_{2}. $_{10}$. 4e) 11_{11}. 5b) 16_{12}? 6) 3_{7}. 7) 16_{12}. 8) 2_{22}. 9a) 6_{16}. 7_{15}. 9b) 4_{1}? 19_{17}. 9c) 17_{6}. 9d) 16_{17}. 10) 9_{20}? 11) 9_{6}. 12) 14_{6}? 21_{3}. 13) 13_{7}. 19_{11}?

Jedoch ist es gerade bei den Übereinstimmungen mit A häufig sehr fraglich (vergl. die Stellen mit Fragezeichen), ob wirklich gemeinsame Fehler vorliegen. Es wäre möglich, dass A teilweise als Textgrundlage von K anzusehen ist. In 13_{7} (s. o.) teilt A mit K die durch Nachlässigkeit entstandene grosse Auslassung. Am wichtigsten zur Charakterisierung des obwaltenden Verhältnisses ist 13_{3}. Hier lesen 1. 12. 36. 28. 79. a p mit A *εθαυμασθη* statt *εθαυμασεν*, haben dann jedoch die Form passivisch aufgefasst und schreiben infolge dessen statt *ολη η γη*: *εν ολη τη γη*.

Eine nähere Untersuchung über das Verhältnis von ℵ und A zu K bleibt wünschenswert.

Es erübrigt noch das Verhältnis von K und Q, resp. derjenigen Klasse, an deren Spitze Q steht, zu besprechen. B. Weiss nimmt eine dem weitesten Umfange nach gemeinsame Textgrundlage von P und Q an. Es hat sich nun erwiesen, dass P auf die Seite von K gehört und eine von Q Rel. verschiedene Recension repräsentiert. Es steht nun auch nicht einmal so, dass das Verhältnis der beiden Recensionen unter einander eine so nahe Verwandtschaft zeigte, dass wir eine gemeinsame Grundlage derselben annehmen müssten. Es wird demgemäss nötig sein, das gesammte Material, das Weiss zum Beweis für seine Behauptung bringt, soweit die betreffenden Stellen nicht schon besprochen sind[1]), einer Prüfung zu unterziehen.

13_{10} u. $_{14}$ lesen nur AC und ℵAC *μαχαιρης*, alle übrigen *μαχαιρας*. Aber wer will hier denn sagen, wo die gemeinsame Emendation liegt? *μαχαιρης* kann auch provincielle Eigentümlichkeit von ℵAC sein.

Die jonische Form *τεσσερα* steht 4_{6}. 5_{14} in A (gegen ℵPQ), 4_{8}. 5_{8} ℵA (geg. PQ), 19_{4} ℵAC (g. PQ), die Form *τεσσερακοντα*

1) ich verweise zurück auf die Bemerkungen, die ich bereits zu Nr. 1 und 2 gemacht habe. Unter Nr. 2 s. die Stelle 13_{18}.

7_1 ℵC (g. AP), 11_2 ℵA (g. P), 13_5. $14_{1,3}$. ℵAC (g. P), 21_{17} A (g. P).[1]) Auch durch das gesammte neue Testament lässt sich eine bestimmte Klasse von Hndschrn. aufweisen (diejenige, die sich um B gruppiert) die regelmässig *τεσσεραχοντα* schreibt. Aber weshalb sollen nun die älteren Kodices das richtige haben und die jüngeren emendiert sein? Es bietet sich mir vielleicht noch einmal Zeit und Gelegenheit zum Nachweis, dass gerade in der von B geführten Gruppe eine sehr absichtliche und sehr eigentümliche Orthographie herrscht. Die jonischen Formen *τεσσερα — τεσσεραχοντα* können auch Eigentümlichkeiten der betreffenden Gruppe sein. Es kommt hinzu, dass A allein 4_1 *τεσσερας* statt *τεσσαρας* schreibt, dass A 7_1 an zwei Stellen von dreien *τεσσαρες* statt *τεσσαρας* schreibt, ebenso ℵ 9_{11}; Jo. 11_{17} ℵ*J* Act. 27_{29} ℵ. Diese sich häufig wiederholenden Fehler deuten darauf hin, dass in dem betr. provinciellen Dialekt die Aussprache des doppelten *α* eine schwierige war, aus diesem Grunde schrieb man ja auch *τεσσερα τεσσεραχοντα*, dagegen nicht *τεσσερων*.

Die Angabe, dass PQ 6_{11} gemeinsam *αποκτειτεσθαι* statt *αποκτεννεσθαι* lesen, ist wahrscheinlich falsch. Nach Alf. Treg. gegen Ti. lesen Q und einige Minuskeln *αποκτενεσθαι*. Übrigens mag bemerkt werden, dass *αποκτεινω* auch ständige Lesart von B ist, und dass auch ℵ 13_{10} *αποκτεινω* liest.

Von den Formen *πετομενος -ωμενος*. *η -ε -δυνατο* ist bereits die Rede gewesen. Viel weniger wird man bei so vereinzelten Formen *ενδωμηθις — ενδομηθις*. *χρυσαν -ην*. *αναπαησονται -παυσονται* irgendwie entscheiden können. Ehe man hier überhaupt weiter kommen kann, gilt es unsre neutestamentlichen Hndschrn. zu klassificieren, die Klassen wenn möglich zu lokalisieren. Dann müsste die Untersuchung auf sonstige handschriftliche und inschriftliche Zeugnisse derselben Provinz ausgedehnt werden, und nach allen diesen Vorstudien könnte erst ein Urteil über orthographische Eigentümlichkeiten gestattet sein.

Über den Indicativ nach *ινα* ist schon oben ausführlich gehandelt. Hier lagen Änderungen sehr nahe. Für eine gemeinsame Grundlage können daher die wenigen Übereinstimmungen 9_{20}. 13_{12}. 8_3 (an letzterer Stelle geht dazu P nur zufällig, d. h.

1) Q setzt überall die Zahlen in Buchstaben.

gegen K. mit Q Rel.) — nichts beweisen. Umgekehrt haben PQ 13_{17} (6_{11}) das Richtige erhalten.

Vor allem aber muss darauf geachtet werden, ob nicht das Zusammentreffen von PQ ein zufälliges ist, ob wirklich in jedem Fall die Textklassen zusammentreffen.

Schon oben sind die meisten Stellen, die hier in Betracht kommen, behandelt. Für die Abhängigkeit, in der sich hier und da namentlich Q K gegenüber befindet, cf. 5_{13} (s. o. S. 9) 1) 11_1. 2) 10_7. 4) 5_3. 14_3. 15_8. 14_6. 16_3. 9) 7_{10}. 13_3. 10) 7_{15}? 13_6. 20_5. 11) 13_{17}? 6_{11}. 12) 5_7. 22_8.

Hier folgen noch einige bemerkenswerte Stellen:

1_5 *λυσαντι εκ* ℵAC 1. 12. 36. b 28. 79. 99. a p 6. 38.
λουσαντι απο PQ Rel. c.

Hier befindet sich K aller Wahrscheinlichkeit nach auf Seiten von ℵAC und P geht nur zufällig mit Q.

21_{27} *και ποιων* ℵ^{c}A 18. 41. 68. 92.
και ο ποιων ℵ Rel.
και ποιουν PQ 1. b 10. 17. 37. 49 91. (Treg.) 96. a 34. 35. c 31. 38. 48. al.

Diesmal geht ℵ mit der Mehrzahl der Minuskeln, Q mit K, nur in A ist das Ursprüngliche erhalten, ℵ Rel. und K bessern in verschiedener Weise.[1])

In 17_6 haben PQ Rel. gegen AK das richtige bewahrt (s. o. unter 9c).

Da wo P und Q mit den Klassen, die sie vertreten, zusammen gegen ℵAC und wenige Minuskeln stehen, haben sie auch sehr oft das Ursprüngliche erhalten.

4_1 ist kaum mit ℵA *θρονους εικοσι τεσσαρες* zu lesen, sondern mit den meisten *θρονοι* . . . .

5_1 lesen ℵ Or. *εμπροσθεν και οπισθεν*
A 1. 14. ס *εσωθεν και οπισθεν*
PQ Rel. *εσωθεν και εξωθεν*
LXX Ez. 2_{10} *εμπροσθεν και τα οπισω.*

PQ haben hier das Richtige, alles übrige ist Korrektur nach LXX.

1) Hier sind noch folgende Minutien zu erwähnen: 21_{11} liest Q mit P 1. b 18. 79. a 35. 87. 29. 97. *κρυσταλ[λ]ιζοντι* 3_5 Q mit ℵ^{c}P und fast allen Hndschrn. von K *ουτος* statt *ουτως*. Die einzige gemeinsame Wortumstellung die W. in PQ gefunden (S. 7) 3_{18} *χρυσιον παρ' εμου* erklärt sich auch dadurch, dass P hier von K abgewichen. K liest mit den älteren Hndschrn. *παρ' εμου χρυσιον*.

9_{7} ist *ομοια* zu lesen, ℵ falsch *ομοιοι*. A *ομοιωματα*.

9_{21} ist mit allen geg. ℵA *πορνειας* statt *πονηριας* zu lesen.

13_{5} ist mit PQ Rel. *βλασφημιαν* zu lesen, die beiden andern Varianten *βλασφημα* und *βλασφημιας* sind Konformationen nach dem voraufgehenden *μεγαλα*. Damit ist auch die Var. *βλασφημιαν* 13_{6} gerechtfertigt.

17_{1} stand ursprünglich kein *και* vor dem *κεχρυσωμενη*, nur so ergiebt sich der richtige Satzbau. PQ Rel. haben das Ursprüngliche behalten, während in den älteren Kodices das *και* mechanisch eingeführt wurde.

18_{21} ist *ως μυλον μεγαν* PQ Rel. echt gegen das unsinnige *μυλινον* (A) oder *μυλικον* (C) (ℵ *λιθον*).

Dazu kommen die von Weiss selbst zugestandenen Fälle 9_{10} *ομοιοις* (st. *-ας*) 21_{3} *λαοι· λαος* 4_{3} *ιριες*] *ιρις* 8_{4} *αυτους*] *εαυτους*, wo PQ Rel. gegen ℵA al zu Recht bestehen, endlich 11_{18} *τους μικρους και τους μεγαλους*] *τοις μικροις και τοις μεγαλοις* PQ Rel. gegen ℵAC.

Dagegen liegen gemeinsame Korrekturen in PQ vor, ausser den schon erwähnten.

2_{27} *συντριβεται*] *συντριβησεται*. Diese schlechte Korrektur ist sehr alt, ihr folgt schon die altlateinische Übersetzung. (Pr.)[1]

9_{3-5} ist dreimal das *αυτοις*, weil auf *ακριδες* sich beziehend, in *αυταις* abgeändert, auch diese Korrektur muss sehr alt sein. A hat ebenfalls zweimal die Änderung, und die Lesart *αυτοις* ist nur sehr schlecht bezeugt.[2]

12_{18} ist das *και εσταθην* eine nicht ungeschickte Korrektur statt *εσταθη*. Auch ℸ geht hier mit PQ Rel.

18_{12} *πορφυρου* statt *πορφυρας* Änderung nach den umstehenden Adjektiven.[3]

18_{19} ist irrtümlich zwischen *πενθουντες* und *λεγοντες* ein *και* eingeschoben (s. dieselbe Variante in K 18_{16} oben S. 4).

22_{5} ist *λυχνου* statt *φωτος λυχνου* wohl beabsichtigte Verkürzung.[4]

1) Jedoch gehen 1. 36. b 7. 38. a mit ℵAC.

2) Q weicht zweimal von der Mehrzahl der Minuskeln ab. Vergl. unter 3 die zahlreichen Fälle, in denen K gerade die constructio ad sensum ändert.

3) Sonderbarer Weise liest K(?) 18_{16} wieder *πορφυραν* statt *πορφυρουν*.

4) Auch 1_{15} ist *πεπυρωμενοι* Korrektur, aber hier haben alle Hndschrn.

Nicht absichtlich sondern durch Nachlässigkeit sind folgende gemeinsame Varianten entstanden[1]):

14_{18} *η πολις η μεγαλη* — *η* ist ein alter Schreibfehler, den schon die altlateinische Übersetzung teilt.

21_{3} ist *ουρανου* (statt *θρονου*) aus dem vorhergehenden Vers eingedrungen. Auch diese Variante hat schon die lateinische Übersetzung.

22_{6} ist das Fehlen des Artikels vor *κυριος* Konformation nach 22_{5}.[2])

Auch die von Weiss (8) gemachten Beobachtungen, nach denen Varianten in P und Q direkt auf einen gemeinsamen älteren Text zurückweisen sollen, der in P und Q nur je zur Hälfte aufgenommen sei, sind nicht stichhaltig.

4_{5} ist *α εισιν* K die richtige Lesart und *α εστιν* so wie *αι εισιν* Verbesserungen.

22_{5} ist die Verkürzung *ου χρεια* statt *ουκ εχουσιν χρειαν* wahrscheinlich ursprünglich, wie die verschiedenen Varianten *ουκ εχουσιν χρειαν. χρειαν ουκ εχουσιν. ουχ εξουσιν χρειαν* beweisen.

Am einleuchtendsten ist die Vermutung W.'s, dass 18_{16} ursprünglich *βυσσον και πορφυραν κοκκινον* gelesen sei, und von dieser Lesart das *βυσσον* nur in Q, das *πορφυραν — και" κοκκινον* in P erhalten geblieben sei. Doch ist diese Beobachtung eine zu vereinzelte, als dass man darauf weitere Schlüsse aufbauen könnte.[3])

Die gemeinsame Grundlage von K(P) und Q Rel. ist zum mindesten eine sehr schmale. Wo P und Q mit ihren Trabanten zusammenstehen, haben sie in mehr als der Hälfte der betreffen-

---

Korrekturen oder Fehler. Die ursprüngliche Lesart lautete nach dem Lateiner *εκ καμινου πεπυρωμενης*.

1) 2_{20} lesen PQ, aber nur mit wenigen Minuskeln *προφητην* statt *προφητιν*.

2) Ob mit PQ Rel. 22_{5} *φωτιει αυτους* oder mit ℵA 35. *φωτιει επ' αυτους* zu lesen ist, kann nicht sicher entschieden werden.

3) Nach meiner Meinung lässt sich in der verwandten Stelle 18_{12} eine andre Beobachtung machen. Es lesen 1. 36. b 10. 17. 18. 37. 49. 91. 96. p 79. a statt *βυσσινον*: *βυσσον*, umgekehrt dieselbe Klasse mit PQ Rel. (gegen ℵC 7. 35. 95. a''c) *πορφυρον* statt *πορφυρας*, es ist möglich, dass im Archetypus unsrer Gruppe ein doppelter Versuch zur Korrektur gemacht war, nämlich entweder *βυσσον — πορφυρας* oder *βυσσινου — πορφυρου* zu lesen.

den Fälle auch den ursprünglichen Wortlaut gewahrt. Die gemeinsame Grundlage von ℵAC ist mindestens ebenso gross als die von PQ. Jene Grundlage liegt aber so weit zurück, und so wenig Spuren haben sich von ihr erhalten, dass sie sich jeder weiteren Nachforschung entzieht. Ihren eigentümlichen Charakter haben die Familien K und Q Rel. dadurch erhalten, dass jede aus einer besondern Textrecension hervorgegangen ist.[1])

Lässt sich nun noch auf die Frage, wo und wann etwa jene Recension entstanden sei, auf der K beruht, irgend eine Antwort geben, die mehr wert ist als eine blosse Vermutung? Über die Zeit des Andreas hinüber führt uns schon die Thatsache, dass ℵ sich als verwandt mit K erwiesen hat.

---

1) Für Q hat Weiss dies durch seine Zusammenstellung bewiesen. — Eine vollständige Besprechung von K würde erfordern, dass ich noch einen Überblick über alle die Stellen geben müsste, in denen K mit den älteren Kodices gegen Q übereinstimmt. Das würde dann zugleich eine Darstellung der Recension Q Rel. sein. Jedoch würde der Stoff, der hier gebracht werden könnte, sich ungefähr mit dem von Weiss schon behandelten decken, da in den überwiegend meisten Fällen, in denen ℵACP gegen Q stehen, auch K sich auf Seiten von ℵACP befindet. An einer Reihe von Stellen lässt sich freilich nicht mehr erkennen, ob K sich auf Seiten von ℵACP oder von Q Rel. befindet. Als wichtigste Beispiele nenne ich die Varianten 1_{20} *αστερων ους ων] ειδες* 4_3 *θρονου + αυτου* 5_6 *απεσταλμενα εις* 5_7 *οι (α) εισιν* 6_1 *+ και" ινα* 6_6 *κριθων -ης* 7_3 *αχρις + ου* 9_{11} *+ και" εν + δε" τη Ελληνικη* 11_{13} *ωρα (ημερα)* 12_9 *και + ο" σατανας* 13_{14} *πλανησι (πλανα)* 18_{24} *αιμα τα* 20_8 *και + τον" Μαγωγ* 21_8 *+ και αμαρτωλοις.*

An vielen Stellen, an denen dagegen K entschieden mit Q Rel. geht, ist auch bei ihnen das Ursprüngliche bewahrt. 1_9 ist das *Ιησου + Χριστου* in K Q Rel. auch durch Pr. bestätigt. 8_9 ist zu lesen *το τριτον — των" εν τη θαλασση.* ℵAP erleichtern die Konstruktion durch Einfügung des Artikels. 10_1 ist das *αλλον* vor *αγγελον* wahrscheinlich mit KQ Rel. zu streichen, 7. 16. Pr. haben es an andrer Stelle. 10_8 ist *λαλουσα — λεγουσα* zu lesen, *-αν, -αν* ist falsche Korrektur in ℵACPQ 7. 14. 36. 91. 92. 11_3 lies *περιβεβλημενοι* (statt *ους*) mit ℵcCK Rel. gegen ℵAPQ 4. 7. 28. 48. 79. 96. 16_{14} wird die Lesart von KQ Rel. *της ημερας + εκεινης" της μεγαλης* durch Pr. bestätigt. 18_{12} ist *μαργαριτου* mit KQ Rel. vg. Hipp. zu lesen (ℵ Min. *μαργαριτων* CP *-τας*. A fu. *ταις*, wie 18_{16} *μαργαριτη* mit ℵACP, während diesmal KQ Rel. verändern. 18_{21} ist *και αμωμον* mit ℵcKQ Rel. Pr. zu streichen, es entstand aus dem vorhergehenden *κινναμωμον.* 19_{20} ist *την καιομενην* zu lesen mit KQ Rel. g. *της -ης* in ℵAPb ist einfacher Schreibfehler. 22_{14} lies mit KQ Rel. $\mathfrak{p}$ c Pr. Tert. Cypr. *οι ποιουντες τας εντολας αυτου: πλυνοντες — τας στολας* scheint dogmatische Korrektur zu sein.

Weiter aber führt uns vielleicht die Beobachtung, dass ℵ korrigiert ist nach einer Hndschr., die offenbar grosse Ähnlichkeit mit den Hndschrn. der Klasse K zeigt. Ti. unterscheidet in den zahlreichen späteren Verbesserungen in ℵ zwei Hände, die er durch ℵ^{c} und ℵ^{cc} unterscheidet. Zunächst soll ℵ^{c} untersucht werden. Ich setze von der Untersuchung alle Stellen ab, in denen der Emendator Abweichungen, mit denen ℵ allen übrigen Zeugen gegenüber völlig allein steht, entfernt hat, und zähle zunächst die Stellen auf, in denen ℵ^{c} Lesarten zeigt, die K eigentümlich sind. Es sind folgende[1]):

1_{6} ℵ^{c} *βασιλειαν και ιερεις* mit einigen zu K gehörigen Hndschrn., nähert sich der Lesart von K *βασιλεις και ιερεις* 1_{20} *αι επτα λιχνιαι*[2]) 2_{13} *ημεραις εν αις*[3]) 2_{20} *την λεγουσαν* 3_{5} *ουτος*[4]) 4_{1} *λεγουσα* 4_{5} *α εισιν* 6_{9} *ειδον* 6_{15} *και* + *πας* *ελευθερος* 7_{9} liest ℵ^{c} mit P konsequent *εστωτες — περιβεβλημενοι — φοινικες* 7_{10} *επι του θρονου* 8_{11} — *ο* *αφινθος* 9_{12} *ερχονται* 9_{14} kommt ℵ^{c} (p) mit der Lesart *λεγουσης* K am nächsten 10_{1} — *η* *ιρις* 10_{2} *βιβλιδαριον* 11_{5} *οπου — και* 13_{6} + *και* *τους εν τω ουρανω σκηνουντας* 16_{17} *αγγελος* 17_{8} *παρεστιν* 18_{7} *εαυτην* 18_{8} *κριναν* 20_{9} + *απο του θεου* *εκ του ουρανου* 21_{9} mit *των γεμουσων* nähert sich ℵ^{c} an K (*ταις γεμουσαις*) 21_{20} *αμεθυστινος* 21_{23} *εν αυτη* 22_{2} *ενθεν και ενθεν* kommt dem *εντευθεν και εντευθεν* von K am nächsten 22_{20} *Ιησου* + *Χριστε*?

Ferner geht ℵ^{c} mit K + A (C) 4_{1} *και κυκλοθεν* 4_{5} + *τα* *επτα* 4_{8} *αγιος* dreimal[5]) 5_{8} *αι προσευχαι*[6]) 10_{6} *ωμοσεν* + *εν* 11_{2} *εκβαλε εξωθεν* 14_{13} *ναι λεγει* 19_{7} *δωσομεν* (*δωσωμεν*) für *δωμεν*.

1) Da die Varianten fast alle schon besprochen sind, so zähle ich hier nur einfach auf.

2) ℵ *επτα λιχνιαι*, die übrigen *αι λιχνιαι αι επτα*.

3) ℵ las *εν ταις*.

4) 3_{12} verbessert ℵ^{c} die schwierige Lesart von ℵACPK *η καταβαινουσα* in *της καταβαινουσης*. Die Korrektur von Q Rel. *η καταβαινει* scheint er also nicht gekannt zu haben.

5) 4_{10} *βαλουσιν* AP. — K nicht deutlich zu erkennen; bei der Variante *βαλουσιν* — *βαλλουσιν* konnte eben von jedem Abschreiber korrigiert oder verschrieben werden.

6) Hier geht ℵ^{c} mit APK und Q gegen ℵ Rel.

Zahlreich sind die Stellen, an denen ℵ^c mit KQ Rel. gegen die älteren Hndschrn. und wenige Minuskeln stehen. Vergl. die Verse 1_{13}. 1_{16}. 1_{18}. 2_{14}. 6_9. 8_6. 9_{21}. 10_6 (hat ℵ^c mit CPQ Rel. gegen ℵA 30. 31. 32. 38. 40. 49. 98. Pr. das *και την θαλασσαν και τα εν αυτη* erhalten) 11_3. 11_{12}. 11_{16}. 13_5. 13_{17}. 14_5. 15_3. (Die beiden Varianten *ο βασιλευς — των εθνων*) 17_4. 18_8. 18_{13}. (gegen P aber nicht gegen K.) 19_9. 20_5. 21_{14} (auch gegen PQ doch K auf Seiten von ℵ^c).

Dagegen steht ℵ^c gegen K:

1_{8} Nach Alf. hat ℵ^c die Interpolation (ℵK) *αρχη και τελος* zunächst als unecht bezeichnet, dann aber die kritische Bemerkung wieder fortradiert. Das deutet darauf hin, dass ℵ^c neben einer Hndschr. aus der Klasse K wohl noch mindestens eine andre zu Rate gezogen hat. Doch hat er sich in diesem Fall für K entschieden.

14_{5}[1] ℵ fehlt. Q Rel. ℵ^c *επεσεν επεσεν* AK *επεσεν*.

15_{7} verbessert ℵ^c den sichtlichen Fehler von ℵK und liest *εν εκ* statt *εκ*.

16_{2} ℵ fehlt. ℵ^c mit allen (auch P) gegen K *εις την γην*.

16_{3} ℵ fehlt. ℵ^c lässt mit ACP 18. 95. das *αγγελος* fort.

17_{3} ℵ u. die älteren *γεμοντα ονοματα*, ℵ^{c}Q Rel. *γεμον ονοματα*. K *γεμον ονοματων*. Hier kann man die Lesart ℵ^c auch als halbe Korrektur auffassen.

17_{8}[2] ℵ *τω αιματι*. ℵ^{c}PQ Rel. *του αιματος*. AK *εκ του αιματος*.

19_{13} ℵ *κεκλητο*. ℵ^c und alle *κεκληται*. K *καλειται*.

21_{19} streicht ℵ^c das *και* wieder, das ℵK eingeführt haben.

21_{27} ℵ *και ο ποιων*: ℵ^{c}A 18. 41. 68. 92. *και ποιων*: PQK Rel. *και ποιουν*. Hier kann ℵ^c ebenfalls als halbe Korrektur nach Q Rel. K aufgefasst werden.

22_{3} ℵ fehlt, ℵ^c und alle *ετι*, K *εκει*.

An folgenden Stellen lässt sich K nicht mehr genau erkennen:

1_{19} schon wegen der Variante *γινεσθαι* und *γενεσθαι*.

$16_{13f.}$ In den Varianten *ως βατραχους* (st. *οι*) ℵ 18. 36. 38. 97. und *εκπορευεσθαι* ℵ 1. 43. 79. 95. a b. in denen beide Male ℵ^c verbessert, liegt schwerlich eine Lesart von K vor.

1) Wahrscheinlich steht auch 11_{10} in der Variante *πεμψουσιν* ℵ^c gegen K (ℵACP) (siehe die vorhergehenden Varianten).

2) 16_{19} ℵ *επεσεν*, ℵ^c gegen K? Rel. *επεσαν* (nicht *ον*).

19_9 — *του γαμου*" ℵP 1. 36. b 16. 39. 79. a gegen ℵ^c Rel. Hier scheint eher K auf Seiten von ℵ zu sein.

10_3 — *αι*" *επτα βρονται* ℵ 1. 7. 18. p 11_{10} *πεμπουσιν* (für *πεμψουσιν*) ℵP 28. 79. a 36. b 13_5 *τω βιβλιω* (*τη βιβλω*) ℵ 1. Andr$^{comm.}$ liegt wahrscheinlich K nicht vor.[1])

Endlich liest ℵ^c (ℵ fehlt) 4_3 mit Q Rel. *ομοιως*, mit ACPK *ορασει σμαραγδινον*. Das *ομοιως* mag bei ℵ^c wohl einfach Schreibfehler sein.[2])

Der Emendator ℵ^c hat also neben einer zu K gehörigen Hndschr. noch eine oder mehrere andre benutzt. Aber das ändert an dem Resultat unsrer Untersuchung nichts: ℵ^c erweist sich in weitestem Masse als verwandt mit K.

Aber auch ℵ^{cc} verbessert wahrscheinlich nach einer mit K verwandten Hndschr. Als Beweis mögen folgende Varianten gelten. 1_{17} *την δεξιαν χειρα* 2_2 *λεγοντας εαυτους αποστολους* — *ειναι* 2_7 *εν μεσω του παραδεισω* 11_1 hat ℵ^{cc} ebenfalls die Glosse *και ο αγγελος ειστηκει* 11_5 schiebt ℵ^{cc} *εσται*, ein Teil der zu K gehörigen Hndschr. *εασει* ein 11_{17} — *και*" *οτι* 11_{18} *τοις μικροις και τοις μεγαλοις* 14_6 — *αλλον*" *αγγελον* 14_8 *αλλος αγγελος δευτερος* 16_{10} *εσκοτισμενη* (mit Q 28. 29. a p) (vergl. noch 12_8. 19_{13}).

Es wird sich nun weiter darum handeln, ob wir aus andern Quellen noch bestimmen können, nach welchen Auktoritäten der oder die Emendatoren von ℵ ihre Korrekturen gemacht haben. Die Frage führt uns hinüber zu der zweiten textkritischen Studie.

1) auch 7_{11} ist bei der grossen Verwirrung der Lesarten überhaupt nicht zu erkennen wie K im ganzen gelesen hat.

2) An einer ganzen Reihe von Stellen steht ℵ^c ziemlich allein, scheint also seine Korrekturen vielfach nach willkürlichem Belieben gemacht zu haben. Fast ganz allein steht ℵ^c 11_{14}. 13_7? mit Hndschrn. die zu K gehören 2_{20} 36. p 9_{13} p 9_{19} P 36. 14_3 7. 28. 14_5 12. $\mathfrak{p}$ Pr; mit A: 5_{13} A c 6_4 A 31 9_{13} A 28. 79. 21_1 A 38; 11_{17} 98. vg. Pr. 13_{16} Hipp. vg. 19_9 95. 98. vg.$^{cod.}$ 19_{12} 9. 13. 16. 27. 39. 20_1 32.

II. Der Kodex Pamphili.

Der mit ℵ^{c} bezeichnete Korrektor des Sinaiticus hat die ganze Hndschr. sowohl das alte wie das neue Testament, durchkorrigiert. Nun findet sich im alten Testament am Schlusse des Buches Esther eine kritische Bemerkung, die Tischendorf (Ztschr. für wissensch. Theol. 1864. S. 78)[1]) auf die von ℵ^{c} (sowohl ℵ^{ca} wie ℵ^{cb}) gemachten Korrekturen bezieht. Sie verdient unser grösstes Interesse und lautet:

Ἀντεβλήθη πρὸς παλαιότατον λίαν ἀντίγραφον δεδιορθωμένον χειρὶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παμφύλου. πρὸς δὲ τῷ τέλει τοῦ αὐτοῦ παλαιοτάτου βιβλίου, ὅπερ ἀρχὴν μὲν εἶχεν ἀπὸ τῆς πρώτης τῶν βασιλειῶν, εἰς δὲ τὴν Ἐσθὴρ ἔληγεν. τοιαύτη τις ἐν πλάτει ἰδιόχειρος ὑποσημείωσις τοῦ αὐτοῦ μάρτυρος ὑπέκειτο ἔχουσα οὕτως·

μετελήμφθη[2]) *καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγένους ὑπ' αὐτοῦ διωρθωμένα. Ἀντωνῖνος ὁμολογητὴς ἀντέβαλεν. Πάμφιλος διώρθωσα τὸ τεῦχος ἐν τῇ φυλακῇ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πολλὴν καὶ χάριν καὶ πλατυσμόν.*

καὶ εἴγε μὴ βαρὺ εἰπεῖν[3]) *τούτῳ τῷ ἀντιγράφῳ παραπλήσιον εὑρεῖν οὐ ῥᾴδιον. — διαφωνῇ*(?) *δὲ τὸ αὐτὸ παλαιότατον βιβλίον πρὸς τόδε τὸ τεῦχος εἰς τὰ (τινὰ) κύρια ὀνόματα.*

Zu den letzten textkritischen Bemerkungen, dass der Cod. Sin. mit dem Cod. Pamphili hinsichtlich der Eigennamen nicht übereingestimmt habe, ist zu bemerken, dass eben darauf sich Ver-

---

1) vergl. überhaupt dort die Artikel von Hilgenfeld und Tischendorf S. 74 ff. 202 ff. 211 ff.

2) Also das Exemplar des Pamphilus war direkt von dem Handexemplar des Origenes abgeschrieben und nach diesem verbessert.

3) Hier beginnen wieder die Bemerkungen des Verfassers der Randnote. *τούτῳ τῷ ἀντιγράφῳ* ist also = Codex Pamphilus, im folgenden *τόδε τὸ τεῦχος* = Codex Sinaiticus.

besserungen von ℵ^c beziehen. Ferner stimmen die Lesarten von ℵ^c mit denen der zu diesen Stücken erhaltenen Minuskel 93, von der man wegen ihrer textkritischen Zeichen annehmen kann, dass sie aus der hexaplarischen Recension des Origenes stammt, überein. Auch am Schlusse von II Esra findet sich jene textkritische Bemerkung, nur etwas kürzer. Mit alledem ist bewiesen, dass ℵ^c jedenfalls beträchtliche Stücke des alten Testaments nach jener Hndschr. des Pamphilus korrigierte. Die Schlussbemerkung zeigt uns überdies deutlich, in wie hohem Ansehen diese Hndschr. des Pamphilus zur Zeit des Korrektors ℵ^c gestanden, und dass es sich der Mühe verlohnen muss, einmal den Spuren und Nachwirkungen, welche die textkritischen Arbeiten des Pamphilus hinterlassen haben, nachzugehen.

Die Textkritiker des alten Testaments würden allerdings von Pamphilus sofort auf Origenes zurückkommen, und es wäre sicher eine lohnende Aufgabe, mit Hülfe der Korrekturen von ℵ^c diejenigen Minuskeln festzustellen, welche relativ am getreuesten hexaplarische Lesarten aufbewahrt haben. Aber für die Textkritik des neuen Testaments liegt die Sache anders. Nach der bestimmten Aussage des Origenes selbst ist von diesem keine Recension des neuen Testaments unternommen.[1]) Aber jedenfalls gab er in seinen Werken eine Menge textkritischer Bemerkungen, und es ist anzunehmen, dass seine Schüler das Werk des Meisters fortgesetzt haben. Für die Thätigkeit des Pamphilus zumal ist das obige Zeugnis, das uns den Märtyrer noch in der Haft mit der Kritik des heiligen Textes beschäftigt zeigt, nur eins von vielen. Ein andres Zeugnis bringt der Kodex Marchalianus. Hier ist ein Exemplar erwähnt an dem Eusebius und Pamphilus gearbeitet, und das aus dem hexaplarischen Werke abgeschrieben, von ihnen nach dem tetraplarischen korrigiert ist.[2]) Hieronymus Praefatio in Paralipomena spricht

1) Matthaeus Tom. XV$_{14}$ Vet. Interpret. in exemplaribus autem N. T. hoc ipsum posse facere sine periculo non putavi. Wenn Hieronymus öfter sich auf Exemplare des Adamantius und Pierius bezieht und ihre Lesarten als authentische benutzt, so deutet das nicht unbedingt auf eine Recension des Origenes, sondern kann auch so verstanden werden, dass jene Exemplare im Besitz und Gebrauch der betreffenden nach der Annahme des Hieronymus sich befanden (s. z. B. Ti. zu Mtth. 24$_{36}$).

2) Ztschr. f. wissensch. Theol. 1864. 218.

von Handschriften, welche ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt.[1]) P. sammelte in Caesarea eine Bibliothek aus Schriften des Origenes und anderer kirchlicher Schriftsteller bestehend. Besonders aber hebt Eusebius hervor *τὴν περὶ τὰ θεῖα σπουδὴν τοῦ Παμφίλου ὁπόση τις γεγόνει.*[2]) In jener Bibliothek wird jedenfalls auch das tetraplarische und hexaplarische Werk des Origenes gestanden haben. Diese Bibliothek wird dann in den Besitz des Eusebius übergegangen sein (H. E. VI 32_3) und hat wohl den Grundstock der bischöflichen Bibliothek von Caesarea gebildet. Wenn dann um 332[3]) Eusebius für die Hauptstadt Konstantinopel 50 Pergamenthndschrn. der heiligen Schriften anfertigen liess, so dürfen wir wohl annehmen dass er bei dieser Herausgabe auch wesentlich die textkritischen Arbeiten seines Freundes und Mitarbeiters Pamphilus benutzt hat (vergl. oben die Zeugnisse in betreff des alten Testaments).

Man wird gegen diesen Schluss einwenden, dass unter den angeführten Stellen sich keine findet, die bestimmt von der textkritischen Thätigkeit des Pamphilus auf dem Gebiet des neuen Testaments redete. — Ein solches Zeugnis findet sich nun in dem in Fragmenten erhaltenen Kodex H zu den Paulinen. In der Nachschrift zum Titusbriefe steht dort *ἔγραψα καὶ ἐξεθέμην κατὰ δύναμιν στειχηρὸν τόδε τὸ τεῦχος Παύλου τοῦ ἀποστόλου πρὸς ἐγγραμμὸν καὶ εὐκατάληπτον ἀνάγνωσιν τῶν καθ' ἡμᾶς ἀδελφῶν. παρ' ὧν ἁπάντων τόλμης συγγνώμην αἰτῶ εὐχῇ τῇ ὑπὲρ ἡμῶν τὴν συμπεριφορὰν κομιζόμενος. ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ.*[4])

Der Kodex H stammt aus dem 6. Jahrhundert. Damals gab es also in Caesarea eine Bibliothek des Pamphilus und in dieser ein von des Märtyrers eigner Hand geschriebenes Exemplar des neuen Testaments, das in hohem Ansehen stand, nach dem neugeschriebene Kodices verglichen und korrigiert wurden.

---

1) Vallarsi IX, 1405.

2) cf. Eusebius. H. E. VI. 32_3. Mart. Pal. XI_2. Hieronymus catalogus 3. u. 75. adv. Rufin. I. 9. unde et multos codices praeparabat, ut cum necessitas poposcisset volentibus largiretur.

3) Eusebius vita Constantini IV. 36. 37. Holtzmann, Einleitung 48.

4) Gregory, Prolegomena 430.

Noch eine Nachricht ist hierher zu ziehen. Der Diakon Euthalius, der in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts seine Ausgaben der Paulinen, der Apostelgeschichte und katholischen Briefe veranstaltete, sagt am Schluss der Ausgabe der katholischen Briefe:

ἀντεβλήθη δὲ τῶν Πράξεων καὶ Καθολικῶν τὸ βιβλίον πρὸς τὰ ἀκριβῆ ἀντίγραφα τῆς ἐν Καισαρίᾳ Βιβλιοθήκης Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου.[1])

Von dieser Stelle ist die Notiz in viele Handbücher übergegangen (s. z. B. Holtzmann's Einleitung), dass Euthalius nach einem Exemplar des Pamphilus korrigiert habe. Das steht nun eben nicht in unsrer Stelle, es ist hier nicht die Rede von einem, sondern von mehreren Exemplaren, auch nicht um Hndschrn. des Pamphilus, sondern um solche aus der Bibliothek des Eusebius-Pamphili handelt es sich. Aber wir haben doch guten Grund anzunehmen, dass die Bibliothek des Pamphilus identisch mit der Bibliothek des Eusebius ist, und beides nur verschiedene Namen der grossen Bibliothek in Caesarea sind, dass ferner unter den Bibelhandschriften der Bibliothek des Eusebius sich als wertvollster Bestandteil die Arbeiten des Pamphilus, unter ihnen auch jenes eigenhändige Exemplar desselben, befunden haben.

Zu diesem Schluss führen noch folgende Überlegungen. Euthalius hat in seinen Ausgaben den neutestamentlichen Text nicht nur stichisch angeordnet, sondern auch jeder derselben Einteilungen in Kapitel beigefügt und die Argumente dieser Kapitel (*ἐκθέσεις κεφαλαίων*) vorausgeschickt, wie er auch die kirchlichen Lektionen notiert und angiebt und einen Nachweis der alttestamentlichen Citate beifügt. Hier erregen die *ἐκθέσεις κεφαλαίων* unser besondres Interesse.

Von der *ἔκθεσις* zu den paulinischen Briefen sagt Euthalius nun ausdrücklich in der Vorrede:

προτάξομεν τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν ἐπὶ τῶν σοφωτάτων τινὶ καὶ φιλοχρίστῳ πατέρων ἡμῶν πεπονημένην.[2])

Wer war nun dieser *σοφώτατος καὶ φιλόχριστος πατήρ*? Gewöhnlich vermutet man, dass es ein um 396 lebender Schriftsteller gewesen ist, den Euthalius nicht nennt. Am Schlusse der

1) Zacagni, Collectanea monumentorum veterum. Romae 1698. 513.
2) Zacagni a. a. O. S. 528.

Einleitung zu den Briefen hat nämlich Euthalius einen kurzen Bericht über das Martyrium Pauli von einem andern Schriftsteller übernommen.[1]) Wir erkennen dies nur daraus, dass der Schreiber, den Euthalius hier reden lässt, im Jahre 396 schrieb, also nicht Euthalius selbst gewesen sein kann, der in demselben Zusammenhang seine eigene Zeit auf 458 angiebt. Nun ist es aber doch nur eine Vermutung, dass jener σοφώτατος πατήρ und dieser um 396 lebende Schriftsteller eine und dieselbe Person gewesen sein sollen.

Ferner sind die Argumente, die im Kodex H Paulin. zu einzelnen Briefen erhalten sind, genau dieselben, wie diese von Euthalius jenem unbekannten Vater zugeschriebenen. Der Kodex H aber steht in Beziehung zum Kodex Pamphili. Sollte nun etwa Pamphilus der σοφώτατος καὶ φιλόχριστος πατήρ sein?

Eine Bestätigung dieser Vermutung finden wir in der Hndschr. zu den Akten Nr. 15 (Coislin 25).[2]) Hier wird die ἔκθεσις κεφαλαίων, die wir als die des Euthalius kennen, als ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν πράξεων τοῦ Παμφίλου bezeichnet.

Nun erheben sich jedoch gegen diese Vermutung schwere Bedenken. Wie es scheint, widerspricht derselben das Selbstzeugnis des Euthalius in der Einleitung seiner Ausgaben zu Acta und katholischen Briefen.

Bestimmt bezeichnet er sich in der Einleitung zu den katholischen Briefen als Verfasser der ἔκθεσις derselben:

ἐγὼ δέ τοι στιχηδὸν τὰς καθολικὰς καθ' ἑξῆς ἐπιστολὰς ἀναγνώσομαι, τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν ἅμα καὶ θειῶν μαρτυριῶν μετρίως ἐνθένδε ποιούμενος.[3])

Auch in der Einleitung zu den Akten scheint er sich die ἔκθεσις zuzuschreiben. Er drückt sich zwar sehr unbestimmt aus. Der Presbyter Athanasius[4]), dem sein Werk gewidmet ist, habe ihn aufgefordert τήν τε τῶν πράξεων βίβλον ἅμα καὶ Καθολικῶν ἐπιστολῶν ἀναγνῶναί τε κατὰ προσῳδίαν καὶ πῶς ἀνακεφαλαιώσασθαι καὶ διελεῖν τούτων ἑκάστης τὸν νοῦν λεπτομερῶς. Er habe στοιχηδὸν συνθεὶς τούτων τὸ ὕφος κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ συμμετρίαν πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν, διεπεμψά-

1) cf. Zacagni 536 Not. 2.
2) Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana 1715. p. 78.
3) Zacagni 477.
4) über diesen Gregory 154. Anm.

μὴν ἐν βράχει τὰ ἕκαστά σοι, καὶ κατ᾽ ἀκολουθίαν ἐκθέμενος ὀλιγοστὴν ἀνακεφαλαίωσιν.[1]) Diese letzte Bemerkung hinkt etwas nach, und in der ganzen Vorrede giebt er eigentlich immer nur als sein Werk die stichische Einteilung an, auf dieses Werk ist er stolz und rühmt in übertriebenen Wendungen der Bescheidenheit die Neuheit und Kühnheit des Unternehmens.

Dann heisst es in der Einleitung zur *ἔκθεσις*[2]):

ἐκ πατέρων ἡμεῖς καὶ διδασκάλων τὸν τρόπον καὶ τὸν τύπον ὠφελημένοι ἐγχειροῦμεν μετρίως τῇδε τῶν κεφαλαίων ἐκθέσει αἰτοῦντες συγγνώμην προπετείας ἡμεῖς οἱ νεοὶ χρόνων τε καὶ μαθημάτων παρ᾽ ὑμῶν ἑκάστου τῶν ἀναγινωσκόντων εὐχῇ τῇ ὑπὲρ ἡμῶν τὴν συμπεριφορὰν κομιζόμενοι. Also *τρόπος* und *τύπος* hat Euthalius doch von den Vätern und Lehrern übernommen. Nach der Art seiner Quellenbenutzung, von der wir oben schon eine Probe gehabt, kann ich es nicht für unmöglich halten, dass Euthalius im folgenden eine *ἔκθεσις* des Pamphilus ausgeschrieben hat.

Von hier aus würde sich noch ein Rätsel lösen; zwischen diesen eben angeführten Worten und der oben citierten Schlussbemerkung von Kod. H liegt eine zweifellose litterarische Beziehung vor (man vergleiche die gesperrten Worte).[3]) Nun ist ja nicht abzuleugnen, dass der Schreiber von H das Werk des Euthalius gekannt haben kann. Aber wahrscheinlicher ist mir, dass beide, Euthalius und der Schreiber von H, der soeben nach dem Kodex Pamphili redigiert hatte, jene übertriebenen Ausdrücke der Bescheidenheit dem Werke des Pamphilus entnahmen.

Wie dem sein möge, jedenfalls stünde der Vermutung nichts entgegen, dass für die paulinischen Briefe die *ἔκθεσις* von Pamphilus stammt, und sowohl von dem Schreiber des Kodex H, wie von Euthalius diesem entlehnt ist. Damit aber wäre es noch wahrscheinlicher gemacht, dass Euthalius unter den Hndschrn.

1) Zacagni 409 f.

2) Zacagni 428.

3) Dazu vergl. noch die Vorrede des Euthalius zu den Akten *συγγνώμην γε πλείστων αἰτῶν ἐπ᾽ ἀμφοῖν τόλμης ὁμοῦ καὶ προπετείας τῆς ἐμῆς, ἅπαντάς τε εἰκότως κοινῇ καθικετεύων .... διορθοῦσθαι δέ μοι μᾶλλον ἀδελφικῶς κατὰ συμπεριφορὰν τούτων τὰ ἕκαστα.* Die beiden Stellen in Euthalius verhalten sich zu dem Satze, der in H überliefert ist, wie eine breitere Ausführung zu einem gegebenen Thema. ib. 405.

des Eusebius vor allem auch die textkritischen Arbeiten des Pamphilus benutzte.[1])

Laufen nun die einzelnen Fäden, denen wir nachgegangen sind, in einem Knoten zusammen, und wird es gelingen diesen zu schürzen? Von ℵ wissen wir, dass er in einigen Büchern des alten Testaments nach dem Kodex des Pamphilus korrigiert ist, von H wissen wir es in Betreff der paulinischen Briefe. Euthalius benutzte wahrscheinlich die Arbeiten des Pamphilus bei der Herstellung seines Textes.

Und der Unsicherheiten liegen noch mehr vor. Wir wissen nicht, ob der Emendator ℵ^{c} durchaus nach dem Kodex Pamphili korrigiert hat, und wie weit er die Differenzen zwischen ℵ und jenem ausgeglichen hat. Einigermassen sicheres Material zur Untersuchung dürften uns nur die Stellen geben, an denen ℵ^{c} korrigiert hat, nicht etwa auch die Stellen, an denen er nicht korrigiert hat. Etwas anders verhält sich die Sache bei der Hndschr. H Paul. Hier hat ja der Schreiber selbst nach dem Kodex Pamphili verglichen, er giebt uns freilich nicht an, woher er denselben abgeschrieben hat. Aber wahrscheinlich doch nach einer Hndschr, die dem Pamphilus sehr ähnlich war. Denn wozu hätte er sich die doppelte Mühe machen sollen? In der That finden sich auch sehr wenig Korrekturen erster Hand, die auf jene Vergleichung hindeuten. Möglich auch, dass er den Kodex Pamphili gleich beim Abschreiben neben einem andern Exemplar, aus dem er abschrieb, verglichen hat. Jedenfalls scheint dieser alte Kodex für ihn Auktorität gewesen zu sein, und im grossen und ganzen wird er den Text von H wohl dem Text des Kodex Pamphili gleichgestaltet haben. Wenn Euthalius neben andern Hndschrn. den Pamphilus benutzt hat, so wird sein Text doch nur ein Mischtext sein, aber es ist doch möglich, dass auch Euthalius mit seinen Lesarten uns wird von Nutzen sein können.

ℵ^{c} bringe ich nach Tischendorf's Ausgabe, für H benütze

1) Die Vermutung ist übrigens schon von Tregelles Introduction to the textual criticism of the N. T. 27 ff. ausgesprochen und wird von Gregory 158 bestritten. Mir scheint die Sache noch nicht klargestellt zu sein. Daher habe ich das gesamte Material noch einmal hierhergesetzt. Beziehungen des Euthalius zu den Arbeiten des Pamphilus wird man jedenfalls kaum abstreiten können.

ich H. Omont, Notice sur un très ancien manuscrit Grec en onciales des épîtres de St. Paul.[1]) Von Euthalius besitzen wir in der jüngeren Schrift des Kodex rescriptus Porfirianus Chiovensis (P) einen Kommentar zu Acta und Paulin. mit fortlaufendem Text. den Tischendorf in seiner Ausgabe mit Euth.$^{cod.}$ bezeichnet, während die Angabe Euth.$^{arg.}$ aus dem Einleitungswerk des Euthalius entnommen ist.[2])

Es wird nun darauf ankommen, durch eine Untersuchung der betreffenden Varianten an den Stellen, wo unsre Zeugen vorhanden sind, ein gewisses Mass von wirklicher Übereinstimmung aufzuweisen, vor allem aber auch darauf, zu untersuchen, ob wir nicht von H oder ℵ^{c} aus eine bestimmte Klasse von Hndschrn. (Minuskeln) bestimmen können, die uns dann etwa den zusammenhängenden Text des Cod. Pamphili bieten könnten.

Zwei Varianten aber möchte ich hier gleich voranstellen, um zu zeigen, dass die bisherigen Kombinationen und Vermutungen wenigstens nicht ganz in die Irre geführt haben. Es handelt sich zunächst um den Anfang von 2. Cor. 12_1.

Hier lesen:

καυχασθαι δει B D^{c}GLP 17. 31. 37. 67. 89. 108. 119. 137. al.^{20} d g ↄ p.

καυχασθαι δη KM al. pler.

καυχασθαι δε ℵD ℶ 114.

Hingegen:

ει καυχασθαι δει H 39. f vg. $17^{lect.}$ Euth.

ει καυχασθαι δε ℵ^{c}.

Hier stehen in einer sehr charakteristischen Korrektur die drei Zeugen, auf die es uns ankommt, eng und fast ohne weitere Begleitung zusammen. Schwerlich wird man diese Übereinstimmung für einen reinen Zufall erklären können.

Gal. 5_1 lesen die späteren Hndschrn. *τη ελευθερια ουν η Χριστος ημας ηλευθερωσεν, στηκετε.* Die älteren BℵACP *τη ελευθερια ημας Χριστος ηλευθ. στηκετε ουν.* — H liest genau mit den

1) Auf den Inhalt dieses auf der Göttinger Bibliothek nicht vorhandenen und mir vorher nur dem Namen nach bekannten Werkes machte mich Herr Prof. Gregory in einem Briefe auf eine an ihn gerichtete Anfrage hin, freundlichst aufmerksam.

2) vgl. Gregory 417.

älteren Hndschrn, nur hat er *Χρ. ημας* und an dieser einzigen Stelle des Verses verbessert ℵ^{c}! Das kann kein Zufall sein.

Ich stelle nun die Fälle, in denen H und ℵ^{c} übereinstimmen, zusammen.

1. Cor. 10_{23} *παντα* + *μοι* Hℵ^{c} C^{3}KL alle Min. (— 17. 46. 67.** 118. 179. al.) vg.$^{cod.}$ ↄ p Euth. Orig.$^{int.}$ Chr. Thdrt. (non Clem. Orig.)[1]
2. Cor. 4_{6} *λαμψει*] *λαμψαι* Hℵ^{c} CD^{c}GKLP Min. (— 67.**) d f g r vg. Orig. Chr. Th. Euth. (non Clem.)
2. Cor. 10_{x} — *και*" *περισσότερον* ℵ^{c}HD^{c}L Min. (— 39. 45. 120. 272.) ↄ p $^{mrg.}$ Chr. Th. (non Euth.)
2. Cor. $10_{1\text{x}}$ ∾ *εστι δοκιμος* Hℵ^{c} BG KLMP Min. g Orig. Euth.
2. Cor. 11_{3} *απλοτητος* — *και της αγνοτητος* Hℵ^{c} D^{c}KLMP Min. (— 17. 74. 270.) f vg. ↄ p Clem. Orig. Eus. Chr. Th. Euth.
2. Cor. 11_{23} *εν πληγαις υπερβαλλοντως εν φυλακαις περισσοτερως* ℵ^{c}H D^{b}KLM Min. ↄ p ק Orig. Chr. Th. (Clem. Euth. nur *εν πληγαις υπερβαλλ.*); ℵ G g Orig. (in einem freien Citat) lesen *εν πληγ. περισσοτερ. εν φυλακ. υπερβαλλοντως*; BD 17. 57. (Alter) d f vg. *εν φυλακ. περισσ. εν πλ. υπερβ.*
2. Cor. 11_{27} + *εν*" *κοπω* Hℵ^{c} KLMP Min. f vg. Chr. Th. Orig. Euth.

Gal. 1_{4} *περι*] *υπερ* Hℵ^{c} B 17. 29. 67.**[2]) 73. 104. 221. 249. 252. 271. 273. Euth. Chr. Th. (non Orig.)

Gal. 1_{4} ∾ *του ενεστωτος αιωνος* Hℵ^{c} DGKLP Min. (— 17. 39.)

---

1) Da jedesmal weitaus die meisten Minuskeln in den folgenden Stellen auf Seiten von Hℵ^{c} sich befinden, so sind in Klammern nur die auf der andern Seite stehenden notiert. Die Minuskeln sind zusammengestellt nach den Angaben bei Wetstein Nov. Test. Graec. Tom. II Amsteld. 1752. Scholz Novum Testamentum Vol. II Lipsiae 1836, den Angaben Tischendorfs und Alfords, endlich nach Scriveners Kollationen im Codex Augiensis Cambridge 1859. Die Minuskel 73. wurde verglichen nach Aurivillius Codex Manuscriptus Graecus e Bibliotheca Academica Upsaliensi. Upsalae 1786.

2) Die Min. sind nicht genau angegeben. Scholz führt als auf der andern Seite stehend an 23.** 31. 37. 44. 48. 67. 72. 74. 89. 106. 113. 177. 179. (nach Ti. al.^{50}), bei Wetstein finde ich noch 1. 4. 18. 20. 22. 26. 30. 32. 38. 41, bei Mill 31? 44 Gon? bei Matthaei 115. 117. 121. 122. 123, Birch 69. 70. 71, Tregelles 47, Reiche 132. 137. 140. 153. Alter 68, bei Scriv. e. sil. 270. 272. 251. 290.

it. vg. Orig. (einmal, fünfmal auf der andern Seite)[1] Chr. Th. (non Euth.)

Col. 1_{28} *Χριστω* — *Ιησου* ℵ^{c}H D^{c}KLP Min. (— 17. 18. 23. 44. 104. 178.) f vg. ק ס p Chr. Th. (non Clemens Euth.)

Col. 2_{1} *εο(ω)ρακαν* — *εορακασιν* H$\aleph^{c}$ D^{c}KL Min. Chr. Th. (non Euth.)

Col. 2_{2} *παντα πλουτον* ℵ^{c}(D) KLP Min. Chr. Th; H. *παντα πλουτος*: B$\aleph$ Clem. *παν πλουτος*; AC 17. 67.·· *παν το πλουτος*. — H kommt hier ℵ^{c} am nächsten; die Stelle ist wichtig, weil sie anzudeuten scheint, dass H aus zwei Lesarten nachlässig kombiniert ist, vielleicht hat auch Euth. *παντα* gelesen. (?) (Orig. >)

Col. 2_{3} *σοφιας και* — *της* H$\aleph^{c}$ D^{c}KLP Min. (— 17. 47. 71. 115.) Clem. (1—1) Orig. (3—2) (non Euth.)

Col. 3_{5} *τα μελη* — *υμων* H$\aleph^{c}$ AC^{3}DGKLP Min. (— 17. 67.·· 71.) Clem. (1—2) Orig. (3—5) it. vg. ק (non Euth.)

1. Tim. 1_{12} *ενδυναμουντι* liest ℵ mit Min. (2. 10. 17. 38. 72.), während ℵ^{c}H Rel. *ενδυναμωσαντι* lesen.

1. Tim 1_{18} *στρατευσῃ* — *στρατευῃ* ℵ^{c}H mit allen gegen ℵD Clem.

1. Tim. 2_{3} *τουτο* — *γαρ* H$\aleph^{c}$ DGKLP Min. (— 17. 67.··) d f g vg. m ס p Chr. Th. Euth.

1. Tim. 2_{8} *διαλογισμου*] .... *μων* H$\aleph^{c}$ G 17. 28. 31. 32. 45. 47. 67.[2] 71. 73. 74. 75. 80. 121. 131. 219. 238. 270. 272.[3] al. g ק ס p Orig. (4—3) (non Euthal.)

1. Tim. 2_{9} *κοσμιω*] *κοσμιως* H$\aleph^{c}$ DG 17. al.[2] Orig. (2—1) non Euth. Clem.

1. Tim. 6_{11} *θεου*] *του θεου* H$\aleph^{c}$ Euth. Rel. gegen ℵA 17.

1. Tim. 6_{13} *παραγγελλω* — *σοι* H$\aleph^{c}$ Euth. Rel. gegen ℵG 17. g.

2. Tim. 2_{7} *ο λεγω*] *α λεγω* H$\aleph^{c}$ GDKL Min. (— 17.) d f vg. ק p Chr. Th. Euth.

Tit. 2_{3} *μηδε*] *μη* H$\aleph^{c}$ DGKLP Min. (— 73.) it. vg. Clem. Euth.

Tit. 2_{5} *οικουργους*] *οικουρους* H$\aleph^{c}$ GD^{c}KLP Min. (— 131.) p$^{mrg.}$ Clem. Chr. Th. Euth.

Tit. 3_{15} *υμων* — *αμην* H$\aleph^{c}$ D^{c}GKLP Min. (— 17.) f g vg. ס p ק Chr. Th. Euth.

Hebr. 10_{37} *χρονισει*] *χρονιει* H$\aleph^{c}$ AD^{c}KL Min. Clem. Eus. (Euth?)

---

1) Dies wird im folgenden einfach durch Orig. 1—5 ausgedrückt werden.

2) nach Alter hat 67. *διαλογισμων* 67.·· *διαλογισμον*, 71. bei Alter nicht angegeben. 3) 28. 32. 45. nach Mill.

Hebr. 12_{11} *πασα μεν*] *πασα δε* H$\aleph^c$ Rel. gegen $\aleph$P 17. 21. d Orig.$^{int.}$ (Euth?); D 31. 109. nur *πασα*.

Hebr. 12_{13} *ποιειτε*] *ποιησατε* H$\aleph^c$ Euth. Rel. geg. $\aleph$P 17.

Hebr. 13_{25} *υμων* — *αμην* H$\aleph^c$ Euth. Rel. gegen $\aleph$ 17. fu.[1])

Dazu sind noch folgende Fälle in Betracht zu ziehen:

Hebr. 10_{34} *μενουσαν* + *εν ουρανοις* H$^2\aleph^c$ Euth. D^{c}KLP Min. (— 17.) ɔ 𝔭 Orig. Chr. Th. (non Clem.)

1. Tim. 1_{17} *μονω* + *σοφω* H$^3\aleph^c$ Euth. D^{c}KLP Min. (— 17. 37. 179.) 𝔭 Chr. Th.

Ferner bleibt das Urteil unentschieden:

Gal. 1_5 Hier lesen nur BH *υμιν εναγγελιζ*; $\aleph^c$ und alle übrigen *εναγγελιζ. υμιν*, nur *εναγγελιζ.* $\aleph$G g, *εναγγελ. υμας.* D. Es bleibt hier immerhin die Möglichkeit, dass $\aleph^c$ das *υμιν* nachträglich an falscher Stelle eingeschoben hat.

Col. 2_7 lesen — *εν αυτη" εν ευχαριστια* H B D^{c}KL Min. 𝔭 Chr. Th. — *εν αυτω* $\aleph^c$ D 1. d f vg. 𝔭 ^{mrg}; > $\aleph$AC 17. 23. 28. 37. 47. 57. 67. 73. 116. 118. Euth. al.[2]) Auch hier nähert sich $\aleph^c$ wenigstens H. Es dürfte freilich aus dem Folgenden sich ergeben, dass weder H noch $\aleph^c$ den gesuchten gemeinsamen Archetypus erhalten hat.

Dagegen stehen H und $\aleph^c$ sich gegenüber[3]):

2. Cor. 10_{10} *αι επιστολαι μεν* B$\aleph$ H r *αι μεν επιστολαι* $\aleph^c$ Euth. Rel.

2. Cor. 11_{18} *κατα σαρκα* H $\aleph$ DG R 17. 71. 73. 131. Chr. *κατα την σαρκα* $\aleph^c$ (Euth?) Rel.

Col. 2_2 *συμβιβασθεντες* H B$\aleph$ACDP 6. 10. 17. 23. 27. 57. 67.** 71. 116. 177. 178. 179. it. vg. ɔ 𝔭 Clem. *συμβιβασθεντων* $\aleph^c$ Euth. Rel.

---

1) Bei den Varianten Hebr. 10_{36} ~ *εχετε χρειαν* Gal. 5_3 + *οτι* 5_6 + *απ"εκδεχομεθα* 1. Tim. 3_9 + *σεμνους* ist von $\aleph^c$ jedesmal eine Lesart verbessert, bei der $\aleph$ ganz allein steht.

2) nach Alter e sil. 3. 69. 71.

3) Im folgenden (und im vorhergehenden schon zu Gal. 1_4. 1. Tim. 2_8. Col. 2_7) sind, weil es hier auf noch grössere Genauigkeit ankam, noch die Ausgaben Mill-Küster 1710. Die grosse Ausgabe von C. F. Matthaei 1782—88. ferner A. Birch Variae lectiones 1798. J. G. Reiche Codicum MSS. N. T. nova descr. et collatio Göttingen 1847 herangezogen. Nur wer sich einmal in solchen Zusammenstellungen versucht hat, kennt die Mühseligkeit einer solchen Arbeit. Es wäre dringend zu wünschen, dass bei einer neuen Ausgabe Tischendorfs die Minuskeln nicht mehr als Ziffern behandelt, sondern in ganz anderm Masse berücksichtigt werden. Ehe das nicht geschehen, können wir in der Textkritik nicht weiter kommen.

Col. 2_2 lesen nur *του θεου* H D^bP (23.) 37. 67^2. 71. 80. 116. (Euth. nach Ti. vielleicht nur *του Χριστου*) *του θεου χριστου* B; *του θεου ο εστιν Χριστος* D d; *του θεου πατρος χριστου* ℵAC Min.[3] ט ?; *του θεου πατρος και του Χριστου* 47. 73. ס ק; *του θεου και πατρος του Χριστου* $ℵ^c$ 41. 61. 115. 137. 139. 140. 213; *του θεου και πατρος και του Χρ.* D^cKL Rel. — Hier kann man allerdings kaum sagen, dass $ℵ^c$ direkt der Lesart von H gegenübertritt. Er scheint hier nach eignem Belieben durch Einschiebung eines *και* ℵ verbessert zu haben, ohne sich um andre Varianten zu kümmern.

Col. 2_4 *τουτο — δε* nur H Euth. Bℵ.

Col. 2_4 *μηδεις* H (*μηδις*) Euth. BℵACDP 17. 23. 37. 39. 57. 69. 70. (Alter e sil.) 71. 80. 116. Clem. *μη τις* $ℵ^c$ Rel.

Col. 2_{20} *ει — ουν" απεθανετε* H Euth. B ($ℵ^a$) ACDG KLP 17. 31. 33. 35.[1]) 46. 47. 67.·· 73. 80. 108. 115. 117. 118. 252. 273. al. mu. d f g vg.$^{cod.}$ ק Chr. (ℵ *ει αποθανετε ουν*); *ει — ουν" απεθανετε* $ℵ^c$ Min. Rel. m vg.$^{cle.}$ p Orig.$^{int.}$ Th. — Hier ist $ℵ^c$ in seiner Lesart doch wohl durch ℵ bestimmt.

1. Th. 4_6 *κυριος* H Bℵ AD 17. (Orig. 1—1) *ο κυριος* $ℵ^c$ Euth. Rel.

1. Th. 4_9 *εχετε* H Euth. ℵ AD^cKL Min. ס ק Orig.$^{cat.}$; *εχομεν* $ℵ^c$ DG 6. 31. 47. 49. (Alter) 67.·· 71. (Alter) 87. 115. 271. d g vg. p: *ειχομεν* B.

1. Tim. 2_7 *αληθειαν λεγω — εν Χριστω* H Euth. ℵ D^cKL 17. Min. Rel. — *εν Χριστω* $ℵ^c$ ADGP 3. 6. 23. 28. 30. 31. 41. 45. 47. 49. 57. 67·· 68. (Alter) 70. 71. 73. 75. 116. 120. 137. 143. 177. 178. 179. 219. 272. d f g vg. ס ט ק p.

1. Tim. 2_9 *ωσαυτως — και* HℵAP 17. 71. Clem. Orig. (1—1) gegen $ℵ^c$ Rel. (Euth?)

1. Tim. 6_{10} *ποικιλαις* nur ℵH *πολλαις* $ℵ^c$ Rel. (Euth?)

1. Tim. 6_{11} *πραυπαθειαν (ιαν)* H ℵAGP 71. 131. 137. *πραοτητα* D^cKL Min. Rel. Euth. Chr. Th. *πραυτητα* $ℵ^c$ D. 31. 80. 93.

Tit. 2_4 *σωφρονιζουσι* H Euth. ℵAGP 122. 221. *σωφρονιζωσι* $ℵ^c$ Rel. Orig.$^{cat.}$

Dazu kommt vielleicht noch 2. Cor. 4_1. Hier fügen am

1) 33 und 35 nach Mill; in den späteren Ausgaben fehlen diese Kodices. 68 (Alter) liest *απεθανετε ουν*.

2) 28. 41. 45 nach Mill, bei Mill auch Gon ? angegeben, für welches Sigel bei Gregory nur Evv. 59. sich findet.

Schluss ein *του θεου + αορατου*" ℵ^c LP 10. 23.^mg. 29. 31. 32. 37. 38. 39. 47. 48. 49. 72. 74. 80. 106. 113.^mg. 131. 177. 251. 270.[1]) vg.^cod. 𝔭 (*του αορατου θεου* m 71. 80. 106. 177. al.). H hat hier eine Lücke, doch kann in derselben kaum *του αορατου* gestanden haben (siehe Omont)[2]) (Euth. nicht angegeben).

Die Zusammenstellung zeigt neben vielfacher Übereinstimmung allerdings auch starke Abweichungen von ℵ^c und H. Günstige Fälle zähle ich 31 (unter Hinzurechnung von Hebr. 10_{34}), dazu noch 4, in denen ℵ ganz allein steht. 1. Tim. 1_{17} Gal. 1_8 Col. 2_7 sind doch als Abweichungen zu rechnen, deren Zahl damit auf 17 resp. 19 steigt (cf. 2. Cor. 4_4 Col. 3_{11}), oder wenn wir Col. $2_{2.\,7.\,20}$ und Gal. 1_8 (s. o. 55. 56.) absetzen, immer noch 13 resp. 15. Die günstigen Fälle stehen zu den ungünstigen im Verhältnis von 2 : 1.

Auf der einen Seite beweist dies eine Verwandtschaft von H und ℵ^c[3]), andererseits aber ist auch das sicher, dass entweder H oder ℵ^c oder auch H und ℵ^c nicht rein den Text des Kodex Pamphili repräsentieren. — Es lassen sich jedoch noch andre Beobachtungen machen, die ein Stück weiter führen. Zunächst ist zu erwähnen, dass die Fälle, in denen H und ℵ^c differieren, fast nur aus I. Thess. Col. I. Timoth. stammen, während I. II. Cor. Gal. Hebr. Tit. (Col. I. Timoth. etwa zur Hälfte) fast nur Übereinstimmungen aufweisen. Es ist das jedoch eine Beobachtung, für die ich noch keine Erklärung bringen kann.

Aber es lässt sich noch eine andre und wichtigere Beobachtung machen. In allen den Fällen, in denen H und ℵ^c auf Seiten der späteren Majuskeln gegen die älteren stehen, gehen mit diesen so gut wie gar keine Minuskeln mit Ausnahme etwa der stän-

---

1) 32. 38. 49 nach Mill.

2) Wenn das Blatt bei Omont 56 zu H gehört, so ist noch folgende Stelle zu notieren Col. 3_{11}. HℵAC. 3. 7. 17. 80. 108. Clem. *παντα* (nach Mill cod. alii), ℵ^c Rel. *τα παντα*. (Euth. nicht angegeben.)

3) Man kann dagegen nicht einwenden, dass die Verwandtschaft von H und ℵ^c nur scheinbar sei und darauf beruhe, dass ℵ^c meist nach den jüngeren Hndschrn. korrigiere, während H, der einen Mischtext habe, dann jedesmal nur zufällig zusammentreffe. In den folgenden Tabellen wird sich nämlich zeigen, dass H in den meisten nun noch übrig bleibenden Fällen auf der Seite der älteren Majuskeln steht, dass also ℵ^c in den überwiegend meisten Fällen nur dann verändert, wenn eben auch H auf Seiten der jüngeren Kodices steht.

digen Begleiter der älteren Majuskeln 17 und 67**. Ungemein wichtig ist auch die andre Beobachtung, dass überall, wo ℵ^c und H zusammengehen, wir dieselbe Variante, in der sie von den älteren Hndschrn. abweichen, bei Origenes[1]), soweit Citate von ihm vorhanden sind, nachweisen können, vergl. die Stellen 2. Cor. 4_6 2. Cor. 10_{13} 2. Cor. 11_3 (auch Clemens) 2. Cor. $11_{23.\ 27}$ Gal. 1_4 Col. 2_3 (auch Clemens) Col. 3_5 (auch Clem.): 1. Tim. 2_9 stehen Hℵ^c DG 17. al. Orig. zusammen. Hebr. 10_{34}. (Tit. 2_3. 2_5 Hebr. 10_{37} geht Clem. mit, während Orig. fehlt.) Fast alle jene Varianten, die von H + ℵ^c bezeugt sind, reichen bis in die Zeit des Origenes zurück, Pamphilus aber war der Schüler des Origenes! An Gegenbeobachtungen liesse sich nur 1. Cor. 10_{23} und Hebr 12_{31} anführen (an letzterer Stelle ist nur Orig.$^{int.}$ vorhanden). Die obige Beobachtung über die Minuskeln bedarf noch einer weiteren Ausführung. Ganz anders stellt sich schon das Verhältnis derselben in folgenden Stellen:

1. Tim. 2_5 werden Hℵ^c (G) begleitet von den Minuskeln 17. 28. 31. 32. 45. 47. 67. 71. 73. 74. 75. 80. 121. 131. 219. 238. 270. 272. und wieder von Origenes. — Hier tritt also der Fall ein, dass Hℵ^c von den späteren Majuskeln differieren (KL), mit denen ständig die grössere Mehrzahl der Minuskeln geht. Die Folge scheint zu sein, dass die Minuskeln sich spalten. Hℵ^c scheinen als Führer einer Klasse von Minuskeln aufzutreten.

Gal. 1_4 treten zusammen Hℵ^{c}B Euth; leider finden wir die Minuskeln (s. o. S. 53) meistens nur auf der entgegengesetzten Seite angegeben. Auf Seiten von Hℵ^c stehen sicher 17. 29. 67.** 73. 104. 221. 249. 252. 271. 273. e sil. nach Matthaei 113. 116. 120. nach Birch 80. nach Wetstein 39. nach Reiche 134. 139. nach Alter 57. e sil. 3. 49. 69. 71? Auch 1. Tim. 2_9 (s. o. S. 54) ist die Angabe 17. al. leider ungenau.

Reichere Ausbeute hinsichtlich der Minuskeln findet sich schon in den Stellen, an denen ℵ^c und H differieren. Besonders wichtig ist hier die Stelle Col. 2_2, wo in einer ganz charakte-

1) Freilich finden sich oft bei Origenes neben übereinstimmenden Citaten andere, welche die entgegengesetzte Variante vertreten. Die Citate des Origenes bedürften einer umfassenden Untersuchung, die freilich kaum eher angestellt werden könnte, als bis eine Ausgabe des Kirchenvaters vorläge.

ristischen Lesart HD^{b}P mit den Min. 23. 37. 67.** 71. 80. 116. übereinstimmen. 2. Cor. 11$_{5}$ liest H *κατα σαρκα* (ℵDGR) mit 17. 71. 73. 131. Col. 2$_{2}$ *συμβιβασθεντες*: H BℵACD P 6. 10. 17. 23. 27. 57. 67** 71. 116. 177. 178. 179. Col. 2$_{1}$ *μηδεις* mit den älteren Hndschrn. und P 17. 23. 37. 39. 57. 69. 70. 71. 80. 116. Clem. Euth. Col. 2$_{20}$ *ει — ουν" απεθανετε* H Euth. mit allen Majuskeln und 17. 31. 33. 35. 46. 47. 67.** 73. 80. 108. 115. 117. 118. 252. 273.

Auf der andern Seite lesen 1. Tim. 2$_{7}$ — *εν Χριστω* ℵ^{c}AD GP 3. 6. 23. 30. 31. 47. 49. 57. 67.** 68. 70. 71. 73. 75. 116. 120. 137. 143. 177. 178. 179. 219. 272. 1. Th. 4$_{9}$ *εχομεν* ℵ^{c}DG 6. 31. 47. 49. 67.** 71. 87. 115. 2. Cor. 4$_{1}$ · *αορατου* ℵ^{c} LP 10. 23.$^{mg.}$ 29. 31. 32. 37. 38. 39. 47. 48. 49. 72. 74. 80 106. 113.$^{mg.}$ 131. 177. 251. 270. 1. Tim. 2$_{7}$ — *εν Χοιστω* ℵ^{c} mit ADGP 3. 6. 23. 28. 30. 31. 41. 45. 47. 49. 57. 67.** 70. 71. 73. 75. 116. 120. 137. 143. 177. 178. 179. 219. 272.

Immer deutlicher tritt durch diese Zusammenstellung eine bestimmte Klasse von Minuskeln heraus, die sich an H. ℵ^{c} anschliessen.

Zum Zwecke weiterer und deutlicher Herausstellung dieser Klasse von Minuskeln wähle ich die Stellen, an denen H nur noch von wenigen oder gar keinen Majuskeln begleitet ist.

1. Cor. 10$_{29}$ *εαυτου*] *εμαυτου* H 31. 37. 73.[2]) (non Clem.)

1. Cor. 11$_{10}$ ∾ *η γυνη οφειλει* H 17. 37.

1. Cor. 11$_{15}$ *αυτη δεδοται* H CP 37. 46. 68. 73. 74. 80. 109. 270. 273.[3]) f vg. p; *δεδοται αυτη* ℵAB 17. al. sat. mu? Euth. g ↄ ק; *δεδοται.* DG d KL Min. Chr. Th.

2. Cor. 4$_{1}$ *αυγασαι*] *καταυγασαι* H CD 73. 137. Orig.[4])

2. Cor. 10$_{5}$ *εαν — τε* H BG 17. 43.[5]) 52. 67.** 73. 80. 115. 119. 177. 178. 273. d g ↄ ק.

περισσοτερον] *περισσον* H 17. 23. 39. 57. 115. 119. 252.

---

1) Beachte noch oben 56. 1. Tim. 6$_{11}$, wo H mit 71. 131. 137; ℵ^{c} mit 31. 80. 93. zusammensteht; Col. 3$_{11}$, wo H von 3. 7. 17. 80. 108. (Clem.) begleitet wird.

2) nach Matth. Chrys. cod. 2.

3) nach Matthaei e sil. 115. 119. 122.

4) *διαυγασαι* 1. 10. 17. 23. 31. 273. al.

5) nach Mill nicht 45 (so Wetstein, Scholz), sondern 43.

2. Cor. 10_1 *ινα* — *δε* H 6. 10. 37. 38. 48. 67. 72. 73. 74. 80. 115. 194. 251. 270. f vg.

2. Cor. 10_{12} *αλλ[α]* H DL 17. 37. 73. 74. 270. m.

2. Cor. 11_1 *ανειχεσθε] ανιχεσθαι* H; *ανεχεσθε* K 17. 30. 31. 32. 37. 45. 56. 73. 115. 117. 118. 238. Euth. (71. Alter.)

2. Cor. $11_{2\sim}$ *διψει] διψη* B 29. 64. 73. 91. 249? Orig; H *δειψη*.

Gal. 1_6 *υμας] ημας* H? 3. 17. 39. 73. 76. p mrg. (Ti. g. Omont.)

Gal. 2_{13} ~ *τη υποκρισει αυτων* H DG P 17. 37. 57. (Alter) 73. 76. 93. 115. 116. 221. 271. Euth. (3. 49. 67. Alter e sil.)

Gal. 5_1 lesen H 73. 80?[1] *τη ελευθερια Χριστος ημας ηλευθερωσεν. στηκετε* (H 71. *στητε*) *ουν*, am meisten nähert sich diese Lesart der der älteren Kodices (B ℵ A C P), die ebenso nur *ημας Χριστος* lesen. (über ℵ^c s. o. S. 52)

Col. 1_{26} *νυν δε] ο νυν* H 10. 20.$^{mrg.}$ 23. 37. 47. 49. 57. 80. 177. 213. 252. Clem; *ο νυν δε* Euth.[2])

Col. 2_1 *θελω γαρ] δε* H 4. 10. 37. 47. 80. 115. 116. ב p mrg.

Col. 2_7 *τη πιστει* H BD 17. 39. 47. 73. 115. 252. d f vg. Euth; *εν τη πιστει* ℵ Rel, *εν πιστει* AC 46. 67.·· 71. Cyr.

Col. 3_1 ~ *εστιν ο Χριστος* H 37. 116.[3])

Col. $3_{\sim}$ — *τα" παντα* H 73.

1. Tim. 1_1 *ανομοις δε . . . τε* H 17.

1. Tim. 1_9 *πατρο — μητρο — λωαις] — λοιαις* HK 30. 44. 47.·· 80. 91. 115. 117. 120. 121. 137. 270. 271. 290. al. Chr. Th. — *λοαις* D^e 37. 47. al.

1. Tim. 1_{16} *πρωτω] πρωτον* HL 1. 14. 21. 31. 34. 37. 39. 52. 61. 71.[4]) 93. 106. 108. 109. 114. 116. 121. 221. 270. 272. fu. ק ט Th.

1. Tim. $2_{\sim}$ *οσιους] οσιας* H 1. 17. 35. 115. 120. 249.·· 252. Orig.

1. Tim. 2_9 *χρυσω] χρυσιω* H AGP 17. 31. 38. 47. 71. 72. 73. 80. 115. 120. 131. (non Euth. Clem. Orig.)

1. Tim. 3_{10} *ουτοι] αυτοι* H 73.

Tit. 2_3 *ιεροπρεπει -ς"* CH^2 (? Ti.) 17. 31. 37. 73. 116.[1]) Clem.

1) Es nähern sich H : 10. 31. 67.·· 71. (137.) mit der Lesart *τη ελευθερια η χρ. ημας ηλευθερ. στηκετε ουν.*, während die späteren lesen *τη ελευθερια ουν η Χρ. ημας ηλευθ, στηκετε.* — Euth. ist leider nach den Angaben Ti.'s nicht erkennbar. Doch scheint er im allgemeinen mit H zu gehen.

2) An dieser Stelle wird es wieder ausserordentlich deutlich, dass Euth. nach einer H verwandten Hndschr. korrigiert ist.

3) 120. (Matthaei) lässt *εστιν* aus.

4) 71. von Alter nicht angegeben.

Hebr. 10_1 *αις*] *αις* HDL 73. 137. 252. d. Euth. (> A. 2. 7. 17. 47.)
Hebr. 10_2 — *ουκ" αν επαυσαντο* H^2 74. 137. 270. 272. f vg.$^{cod.}$ ↄ p. (non Euth.)[2]
Hebr. 12_{15} *δια ταυτης*] *δι' αυτης* H AP 17. 23. 31. 47. 67. ·· 80. 137. 238. 252. Clem. Euth.

Als die Hndschr, die H am verwandtesten ist, erweist sich durch diese Zusammenstellung die Min. 73, die in diesen H eigentümlichen Lesarten in 15 Fällen von 25 mit H übereinstimmt, dann folgen 17.[3] 31. 37. 47. 80. 115. 116. 252, in zweiter Linie 10. 23. 39. 67. 71. 74. 120. 121. 137. 270. 271.

Einige engere Berührungen zeigen sich auch mit der Majuskel P. (vergl. 1. Cor. 11_{15} 1. Tim. 2_9 Hebr. 12_{15}, ferner Col. 2_1, wo H PC^2 17. *παραλογισηται* (statt *ζηται*), 1. Tim. 6_{12}, wo HLP *ομολογησας* (st. *ω*) 1. Tim. 1_{20}, wo HAGP *υμενεος*, 1. Th. 2_{11}, wo HP *αυτου* statt *εαυτου* lesen.)

Die Verwandtschaft von H Euth. zeigt sich ganz deutlich namentlich Col. 1_{26}, dann auch 2. Cor. 11_1 Gal. 2_{13}. 5_1 Col. 2_7 Hebr. 12_{15}.[4] Eine Berührung mit Origenes zeigen 2. Cor. 4_1. 11_{28} (das Gegenteil 1. Tim 2_9). Leider sind zu den weitaus meisten Stellen, die in Betracht kommen, Citate des Origenes nicht vorhanden. Berührungen mit Clemens liegen vor Col. 1_{26} Hebr. 12_{15} (das Gegenteil 1. Cor. 10_{29} 1. Tim. 2_9). Schliesslich sind noch häufige Berührungen mit der Vulgata erwähnenswert (vergl. 1. Cor. 11_{15} 2. Cor. 10_9 Col. 2_7 1. Tim. 1_{16} Hebr. 10_2.

Es ist oben darauf hingewiesen, dass an den Stellen, wo H und $\aleph^c$ gegen die älteren Majuskeln stehen, diese niemals von

---

1) 116. ·· giebt Scholz an. wahrscheinlich durch Matthaei zu diesem Irrtum veranlasst.

2) *ουκ" αν επαυσαντο* ist textus receptus, da die Begleiter von H also e silentio erschlossen werden müssen, so ist hier keinerlei Sicherheit in der Angabe der Min. zu erreichen.

3) Auch mit 17 ist H eng verwandt, wenn auch 17 in vielen andern Fällen eine noch engre Verwandtschaft mit den älteren Majuskeln zeigt. Vergl. oben 59 f. 1. Cor. 11_{10}. 2. Cor. 10_8. 10_{12}. 11_1. Gal. 1_6. 2_{13}. 1. Tim. 1_9. 2_8. Tit. 2_3. Hebr. 12_{15}.

4) Zu beachten ist auch die Variante Col. 1_{28}. Hier lassen 1. 2. 3. 32. 47. 67. ·· 73. 109. 131. 194. al. Euth. Clem. *και διδασκοντες παντα ανθρωπον* aus. Hier scheint Euth. die uns bekannte Textklasse zu führen. ?) — Bemerkenswert ist noch, dass 2. Tim. 2_7 H Euth. C^c die eigentümliche Form *δωει* lesen (die älteren lesen *δωσει*, die jüngeren Hndschr. *δωη*).

vielen Minuskeln begleitet sind. Es ist nun umgekehrt der Beweis zu führen, dass da, wo H mit den älteren gegen die jüngeren Majuskeln steht, die H begleitende Klasse von Minuskeln ebenfalls den älteren Textzeugen zur Seite tritt. Ich stelle die betreffenden Stellen zusammen.[1])

1. Cor. 10_{21} *ετερου* — *εκαστος* BℵAC DGHP 17. 67.·· 71. 73. 80. it. vg. ק ט Euth. Clem.[2])
1. Cor. 10_{25} *ειδωλοθυτον*] *ιεροθυτον* BℵA H ט d f. — ib. + *του γαρ κυριου η γη και το πληρωμα αυτης* Bℵ AC DG H[3])P 10. 17. 28. 46. 71. 73. 80. 93. 109. 177. 178. 179. 252. (non Euth.)
1. Cor. 11_{11} ~ *ουτε γυνη χωρις ανδρος ουτε ανηρ χωρις γυναικος* BℵAC DG HP 31. 37. 39. 46. 57. 68. 73. 177. 178. 179. 273. it. ק ט Clem. (Euth?)
1. Cor. 11_{14} ~ *η φυσις αυτη* BℵAC D HP 17. 37. 46. 73. 74? 120. 137. 178. 270. Euth.
1. Cor. 11_{14} — *η" ουδε* BℵAC DG HP 17. 46. 47. 73. 137. it. vg. ק ט p Euth.
2. Cor. 4_{1} (*κατ*) *ανγασαι* — *αυτοις* BℵAC DG H 17. 23[2]. 39. 73. 113. 177. 178. 179. it. vg.$^{cod.}$ Euth. Orig. 1—1.
2. Cor. 10_{5} *ο κυριος* — *ημιν* BℵCDH 17. 66.·; 273.[4]) Euth. d vg.$^{cod.}$ 69. 73. *ημιν ο κυριος*; 74. 221. *ο κυριος ημων*; 115. 119. *μοι ο κυριος*. Diese Min. werden also auch in ihrem Archetypus das *ημιν* nicht gelesen haben.
2. Cor. 10_{13} *συνιστων*] *συνιστανων* Bℵ DG HMP 17. 31. 37. 39. 46. 49.[5]) 57. 64. 67.·· 71. 73. 98. 109. 137. 139. Orig. Euth.
2. Cor. 11_{3} ~ *εξηπατησεν Ευαν* Bℵ G HMP 17. 37. 49.[6]) 73.[7]) 80. 114. 118. g ק Euth. Clem. (2—1) Orig.
2. Cor. 11_{3} — *ουτω" φθαρη* Bℵ DG HP 17. d g r ק Euth. Clem. Eus.

1) Diese Zusammenstellung wird zugleich die oben (S. 57) behauptete Verwandtschaft von H^{ac} noch näher beweisen.

2) Von jetzt an sind auch die sehr schwierig zu benutzenden Kollationen von Alter, Novum Testamentum Tom. II 1786 herangezogen, für 49. 71. habe ich Alter schon von S. 59 an benutzt, wie ich ihn an schwierigeren Stellen überhaupt berücksichtige.

3) H[3] verändert.

4) Ti. falsch d^{scr}.

5) c silentio nach Alter.

6) cf. Alter.

7) cf. Aurivillius.

2. Cor. 11_{20} ~ *εις προσωπον υμας* Bא DG HP 17. 37. 73. 131. 221. d g r vg. ꝑ Euth. Orig.$^{int.}$

2. Cor. 11_{21} *ησθενησαμεν*] *καμεν* Bא H 17. 37. 73. 80. Euth.[1])

2. Cor. 11_{28} *επι — συ"* *στασις* Bא DG H 17. 39. 67.** 131. 252. Euth. (H^2 korrigiert.)

2. Cor. 11_{31} *του κυριου — ημων"* *Ιησου — χριστου"* Bא G H 17. 31. 37. 118. g ꝑ Chr.[2]) (non Euth.)

2. Cor. 11_{32} ~ *πολιν Δαμασκηνων* Bא DG HP 17. 37. 74. 270. it. vg. Euth.

2. Cor. 12_{1} *ελευσομαι γαρ*] ... *δε* (B)א G HP 17. 73. 80. 118. (213.) g vg. ק Euth.

Gal. 2_{11} *πετρος*] *κηφας* BאAC HP 10. 17. 31. 46. 67.** 80. 115. 137. vg. ק ס ꝑ Euth.

Gal. 2_{11} *πετρω*] *κηφα* BאAC H 10. 17. 67.**[3]) 137. vg. ק Clem. Euth.

ib. ~ *και ουχ ιουδαικως ζης* BאAC G HP 17. 37. 73. 80. 116. g am. fu. Orig. Euth.

ib. *τι*] *πως* BאAC DG HP 3.[4]) 17. 31. 37. 39. 57. 69.[5]) 70. 71. 73. 80. 116. 131. 179. d g vg. ס ק Orig. Euth.

2_{16} *ειδοτες* — *δε* BאC DG HL 10. 23. 31. 71. 76. 80. 108. 110. 111. 116. al. it. vg. (Euth. fehlt.)

2_{16} ~ *εξ εργων νομου ου δικαιωθησεται* BאAC DG HP 17. 37. 73. (74.) 116. 118. 131. (270.) it. vg. ס ꝑ ק Euth.

4_{30} *κληρονομησῃ*] *ει* Bא D HP 3.[6]) 17. 30. 31. 37. 47. 66. 69. 70. (Alter) 76. 106. 109. 116. 122. 252. Euth.

4_{31} *διο* Bא DH 17. 67.** 115 d g vg, die übrigen *αρα*, dagegen lesen *ημεις δε* ACP 23. 57. 73. ק Euth.[7]) Hier haben sich die Hndschrn. unsrer Klasse auf zwei Varianten verteilt.

5_{1} In der Lesart *τη ελευθερια Χριστος ημας ελευθερωσεν στηκετε ουν* kommen H 37. 80. (10. 31. 67.** 71.) den Majuskeln

---

1) 118. *ησθενηκεναι.*

2) *ημων* fehlt auch 1. 7. 15. 20. 21. 29. 30. 31. 36. 41. 43. 44. 46. 48** 52. 67.** 68. (Alter) 72. 91. 109. 110. 116. 117. 121. 122. 123. 219.

3) nach Alter der Kodex 67 selbst.

4) e silentio nach Alter.

5) 69. 70. e silentio nach Alter.

6) cf. Alter.

7) 45 liest *αρα δε*; *ημεις δε* e silentio nach Alter 3. 67 (?) 68; 71. lässt die Partikel ganz aus.

BℵACP sehr nahe, s. o. S. 60 (Euth. ist nicht deutlich angegeben).

5_1 *απο — του" Χριστου* BℵC DG HP 31. 76. al. (non Euth.)

Col 2_1 *περι*] *υπερ.* BℵAC D^bPH 17. 31. 71. 73. 114. 118. al. ס p Euth. Cyr.

Col. 3_1 *ημων*] *υμων* ℵC DG HP 17. 47. 52. 73. 109. 115. 116. 252. d f vg. Chr. Th. Euth. (non Orig.)

Col. 3_7 *εν αυτοις*] *εν τουτοις* BℵAC DHP 17. 26. 47. 71. 73. 131. Euth.

1. Thess. 2_9 *νυκτος — γαρ.* BℵA DG HP 21. 23. 26. 71. 73. 114. 115. 118. 177. 178. 179. 252. 273. d g m vg. ס ט ק p Euth.[1])

1. Th. 2_{12} *περιπατησαι*] *περιπατειν* BℵA DG HP 17. 31. 37. 39. 71. 116. 137. 177. 252. 40.[lect.] Euth.

1. Th. 4_6 *προειπομεν*] .. *ειπαμεν* BℵDGH al.[2]) multi; ib. *διεμαρτυρομεθα*] ... *αμεθα* alle, auch Orig. gegen D^cEK 1. 7. 14. 23. 29. 30. 31. 32. 36. 37. 41. 46. 69. 108. 116. 117. 121. 221. 251. 273. 290.

1. Tim. 1_{12} — *και" χαριν εχω* ℵA G HP 17. 31. 67. ·· 71. 73. 80. 93. 131. 137. 238. f g vg. ק p Chr. Th. (non Euth.)

1. Tim. 1_{13} *αλλ* ~ *α"* ℵA DG HLP Euth. alii multi. (Scriv. omnes, 71. nach Alter.)

1. Tim. 1_{13} *τον*] *το* ℵA DG HP (jedoch *πρωτον* st. *προτερον*) 17. 21. 47. 67. ·· 71. 80. 93.[3]) (non Euth.)

1. Tim. 1_{16} ~ *Χριστ. Ιησ.* AD H 17. 47. 73. 80. 93. 118. 131. d f vg. ט Cyr. (71. nach Alter.) (non Euth.)

1. Tim. 1_{16} *πασαν*] *απασαν* ℵA G H 17. 31. 37. 39. 49? 57. 68? 69? 70? 71? 73. 116. 118. 213.[4]) Cyr. (non Euth.)

1. Tim. 2_9 — *τας" γυναικας* ℵA DG HP 17. 67. ·· 71. 73. 131. Clem. Orig. (non Euth.)

1. Tim. 2_{12} ~ *διδασκειν δε γυναικι* ℵA DG HP 17. 31. 37. 39. 71. 73. 80. 116. 120. 131. 137. d g m vg. (non Euth.)

---

1) Mill giebt nur codices plurimi an, Ti. al^{20}.

2) *προειπομεν* (Scholz) 23. 44. 48. 57. 72. 74. 106. 108. (109.) 110. (111.) 112. 177. 178. 179. 219. (Matthaei) 114. 115. 116. 117. 120. 121. (Alter) 67 3? 49? 68? 69. 70? (Wetstein) 1. 3. 7. 19. 21. 27. 52. 55. (Reiche) 132. 140. 153. (*αμεν* 134. 137. 139.) Tregelles 37. Scrivener alle (— 30. 221).

3) II^2 bessert *το* in *τον*; 67. ·· 71. von Alter nicht angegeben.

4) 57. nach Alter, 49. 68. 69. 70. 71. e silentio nach demselben.

1. Tim. 3_7 *δει δε — αυτον* ℵAG H 17. g.[1])

1. Tim. 6_{13} *ζωοποιουντος*] *ζωογονουντος* ADG HP 17. 19. 31. 71. 93. 137. al. Th. (non Euth.)

1. Tim. 6_{19} *της αιωνιου ζωης*] *της οντως ζωης* ℵA DG H$^{cap.}$ 17. 23. 31. (37.) 49? 57. 71 116. 131. 137. 176. 179. d g f vg. ס ף ק ט Euth. arg. non cod.

2. Tim. 2_3 ∼ *Χρ. Ιησ.* ℵAC DG HP 17. 37. 47. 87. 118. d g vg. ק ף (non Euth.)

Tit. 3_{13} *απολλω*] *ων* ℵD^{b}H Euth. (H^2 verbessert)

Hebr. 3_{13} ∼ *τις εξ υμων* ℵAC HMP 3. 17. 37. 47. 57. (Alter) [68. Alter e sil.] 73. vg. ק ס Euth.[2])

Hebr. 3_{14} ∼ *του Χριστου γεγοναμεν* Bℵ AC D HMP 17. 37. 53. 73. 116. 137. d f vg. Orig. Euth.

Hebr. 4_{12} *ψυχης -τε* Bℵ AC HLP 3. 17. 47. 67.·· 73. 80. 108. 137. 163. 252. 271. 273.[3]) Orig. Euth.[4])

Hebr. 10_2 *κεκαθαρμενους*] *κεκαθαρισμενους* ℵD HKP 17. 23.^{2} 37. 39. 68. 71. 113. 116. 117. Euth.

Hebr. 10_4 *αφαιρειν*] .. *ερειν* ℵH 71. (Alter) 109; *αφελειν* L 73. 106. 108.

Hebr. 10_6 *ευδοκησας*] *ηυ* .... ACDHP 37. 57. 73. 120. 221. Euth.

Hebr. 10_{34} *τοις δεσμοις μου*] *τοις δεσμιοις* ADH 6. 8. 17. 37.^{m} 47. 67.·· 71. 73. (*τοις δεσμιοις μου*) (Alter) 104. 120. 134. f vg. ס ף ק Euth.$^{cod.\ non\ arg.}$ (non Clem. Orig.)

Hebr. 10_{34} (*εν*) *εαυτοις*] *εαυτους* ℵAH 5. 6. 36. 67. 80. d f vg. ק Clem. Orig. Euth.

Hebr. 10_{35} ∼ *μεγαλην μισθαποδοσιαν* ℵA DHP 17. 37. 71. (Alter) 116. 137. Clem. Orig. Euth.

Hebr. 10_{38} *δικαιος* + *μου* ℵA H f vg. Clem. (non Euth.) (H^2 verbessert).[5])

---

1) Solche Varianten wie 1. Tim. 3_9 *νηφαλιους-εους* (cf. Tit. 2_2) lasse ich fort, da hier die Minuskeln nicht genau genug angegeben sind. Auch hier steht H (nicht Euth.) auf Seiten der älteren Kodices.

2) Da *τις εξ υμων* wie es scheint textus receptus ist, so sind auch hier die Angaben nicht vollständig zu erbringen, wahrscheinlich gehören (nach Birch e sil.) 71. 80. 93. auf die Seite von H; nach Matthaei e sil. 115. 116. 117. 120, nach Reiche 132. 134. 137. 139. 140. 153.

3) Mill giebt nur Codices al. an.

4) *συνπαθησαι* (st. *συμ*) Bℵ ACDH in demselben Vers.

5) Ausgelassen in der Zusammenstellung sind alle orthographischen

Um den nötigen Überblick zu gewinnen, ist es noch erforderlich die Stellen zu sammeln, an denen H mit den späteren Majuskeln geht.

1. Cor. 10_{26} ~ *του γαρ κυριου* A HKLP Euth. Min. (— 17. 46. 74. 93.)

1. Cor. 10_{27} *ει* + *δε" τις* HC D^cKL Min. ס ף Th. gegen Bא DGP 46. 67.·· 109. 137. it. vg. ק Euth.

2. Cor. 11_1 *μικρον -τι* H Euth. mit allen gegen Bא DM 17. 29. 30. 49. 67.·· 118. 121. 137. f vg. ib. 11_1 (*της*) *αφροσυνης*] *τη αφροσυνη* H Euth. mit allen gegen Bא DGP 17. 30. 49. 67.·· 73. 118. 120. 121. 137. 270. 273.[1])

2. Cor. 12_1 *ου συμφερον μεν*] *ου συμφερει μοι* H Euth. (— *μοι*) mit allen gegen BאG 17. 67.·· f vg. ק.

Gal. 2_{12} *ηλθεν*] ... *ον* ACHKLP Min. (— 45. 73.) f vg. ס ף ק Euth. Chr.

Col. 1_{27} *ο εστιν*] *ος εστιν* אC D HKL Min. (— 17. 47. 67.··) Euth. Chr. Th.

Col. 2_5 ~ *υμας εσται* BC HKLP Min. Clem. 2—1. Orig. Chr. Th.

1. Th. 2_{13} — *και" δια τουτο* DG HKL Min. it. vg. ט ס Chr.

1. Tim. 2_9 *και*] *η* H D^cKL Min. f vg. ט Clem. Orig. (1—1) Euth.

2. Tim. 2_3 *συ ουν κακοπαθησον* H Euth. D^cKL Min. ף Chr. Th; *συν(γ)κακοπαθησον* אAC DG P 17. 31. 71. 80. $\mathfrak{p}^{mrg.}$ ק g (71. bei Alter nicht angegeben).

Hebr. 10_1 *δυναται* HDKL Min. d f vg. ק; *δυνανται* אACD^bP 1. 3. 8. 9. 10. 13. 14. 17. 27. 29. 30. 36. 37. 45. 47. 48. 52. 57. 67.··

Varianten s. 2_{15} *δουλιας* אDHP Hebr. 4_{15} *ασθενιαις* אDHP Gal. 2_{14} *ορθοποδουσι -ν"* Col. 3_5 *πορνιαι* אADGHP Col. 3_6 *απειθειας* אAHKLP Gal. 5_1 *δουλιας* אADGHP.

1) 29. und 49. nach Mill. und zwar liest 29. *μικρον τι τη αφροσυνη* 49. *μικρον τι της αφροσυνης*, nach Alter freilich *μικρον τι τη αφροσυνη*. Es lässt sich in den beiden zusammengehörigen Varianten schwer ein Urteil gewinnen, weil *μικρον τι (της) αφροσυνης* seltsamerweise textus receptus ist. *μικρον τη αφροσυνη* lesen nach Scholz 1. 23. 44. 46. (48.) 57. 72. 73 (!) dagegen s. Aurivillius (74.) 80. 106. 108. 109. 110. 111. 113. 177. 178. 179. 219. (238.), alle bei Matthaei (— 118. (120.) 121.), bei Wetstein noch 2. 4. 7. (13. (14.) 18. 19. 20. 21. 24. 51. (56.). Reiche 132. 134. 139. 150. 153, bei Scrivener alle (— 30. (270.) (273.)), bei Mill wie es scheint alle (— 29. 49.) doch fragt es sich, ob seine Angaben genau sind. 17 ist jedenfalls bei ihm vergessen). Es ist möglich, dass in dieser Variante unsre Klasse auf Seiten der älteren Kodices sich befindet und H abgewichen ist; nach Alter endlich wäre für *μικρον τι της αφροσυνης* noch 67.·· hinzuzufügen?

73. 80. 108. 109. 116. 122. (123.) 178. 221. 251. 270. ·· 271. 273. Euth.[1]) (nach Alter 49. und 67. nicht 67. · ·)

Ich bemerke zu diesen beiden Listen, dass hier teilweise die Entscheidung nicht ganz sicher war. (z. B. Hebr. $10_{4.\ 6}$ Gal. 2_{12} Col. 1_{27}. 2_{8}.)

Dazu kommen noch einige Fälle[2]), in denen nicht sicher entschieden werden kann.

Gal. 1_3 *και κυριου ημων* BDG HKL Min. d g vg. ɔ p; *ημων και κυριου* ℵAP 17. 19. 27. 39. 44. 45. 46. 55. 57. 70. 112. 114. 177. 238. 273. (nach Scrivener nicht 37.) fu. ק Euth; *ημων* fehlt 4. 29. 44. 67. ·· 69. 70. 71. 72. 74. 89. 115. 177. 219. 270.

1. Thess. 2_{12} *καλουντος* BDG HKLP Min. d g. Euth; *καλεσαντος* ℵA 23. 31. 39. 51. 57. 73. Chr. Th. f vg. ɔ p ק.[3])

2. Cor. 4_5 ∼ *Χριστ. Ιησ.* nur ℵACD d f r. 2. Cor. 4_5 *δια Ιησου -ν"* ℵA²C 17. d f r vg. 2. Cor. 10_8 lesen nur ℵLP *καυχησομαι* (st. *ωμαι*). 2. Cor. 11_3 *εις -τον" Χριστον* nur ℵGM Min.[4] Hebr. 10_1 *θυσιαις* ÷ *αυτων* nur ℵP.

In der obigen Zusammenstellung (S. 62 ff.) sind 56 Varianten besprochen. Unsre Vermutung hat sich bestätigt. Mit Ausnahme weniger Stellen [vergl. 1. Cor. 10_{28} 2. Cor. 10_8. 11_3 Gal. 5_4 1. Tim. 3_7 Hebr. $10_{4.\ 34}$ (und Tit. 3_{13} Hebr. 10_{38}, an diesen beiden Stellen hat jedoch H² korrigiert)] erscheint H jedesmal von einer Reihe seiner Trabanten begleitet auf Seiten der älteren Zeugen. Damit ist bewiesen, was bewiesen werden sollte, H ist der Repräsentant einer ziemlich grossen, weitverzweigten Textfamilie.

Stellen wir auch hier noch einmal die zugehörigen Minuskeln nach dem ungefähr abgeschätzten Grad der Verwandtschaft zusammen, so erhalten wir, wenn wir von Min. 17 und 67. ·· absehen, folgende Reihe. An erster Stelle steht wieder 73 (mit 30 Übereinstimmungen), dann folgt 37 (mit 22 Übereinstimmungen), dann diesmal 31. 37. 39. 47. 71. 80. 93. 115. 116. 118. (131.) (137.) 252, in zweiter Linie 10. 23. 46. 57. 109. 120. 177. 178. 179. Es sind im ganzen dieselben Minuskeln wie oben S. 61; die nun

1) Auch hier scheint die Klasse (s. die Min. 17. 30. 37. 67. ·· 73. 80. 116. 221. 271. 273) sich auf Seiten der älteren Kodices zu befinden.

2) Orthographische Varianten sind fortgelassen 2. Cor. 11_1 *ω(ο)φελον*. Hebr. 3_{17} *τεσσε α)ρακοντα*, Hebr. 10_{34} *κρειττονα* (*κρεισσονα*).

3) Dazu nach Alter 49. 71. e silentio und 69.

erreichte Bestimmung ist natürlich zuverlässiger als die erste, weil sie auf ein umfangreicheres Material begründet ist.[1]) Es soll nun etwa nicht behauptet werden, dass gerade alle die aufgezählten Hndschrn. zu der gesuchten Textfamilie gehörten. Mit Sicherheit lässt sich das nur von der ersten Hälfte derselben etwa behaupten. Auch reicht die Genauigkeit, mit der die Varianten der einzelnen Minuskeln notiert sind, durchaus nicht aus, um über jede einzelne schon jetzt zur Klarheit kommen zu können. Aber denjenigen Forschern, die ihre Arbeit darauf verwenden wollen, Minuskeln zu kollationieren, ist hier nun ein bestimmtes Arbeitsgebiet und Arbeitsziel angewiesen. Genauere Kollationen fast aller erwähnten Minuskeln wären sehr erwünscht. Ferner werden sicherlich noch eine Reihe wertvoller Repräsentanten unsrer Familie unter der Unsumme von Minuskeln verborgen sein, sie gilt es ausfindig zu machen. Mit dem Material, das in dieser Arbeit geboten ist, wird man sehr rasch durch Stichproben sich bei jeder Minuskel überzeugen können, ob sie mit unsrer Familie verwandt ist oder nicht. Ein paar gute Kollationen wertvoller Repräsentanten unsrer Textfamilie haben mehr Wert als Prachtausgaben von Überresten wertloser Majuskeln.

Es lässt sich ferner mit dem obigen Material die grosse Verwandtschaft von Euthalius mit H nachweisen. 1. Cor. 10_{28} bis 2. Cor. 11_{31} Gal. 4_{31}. 5_1 1. Tim. 1_{15}. $_{16}$. 2_{19}. 3_7. 6_{13} 2. Tim. 2_3 [2]) Hebr. 10_4. $_{38}$ also in 13 Fällen weicht Euth. von H ab, dagegen stimmt er in 37 Fällen überein.[3]) Von jenen 13 Fällen steht 1. Cor. 10_{28} Gal. 5_1 1. Tim. 3_7 und Hebr. 10_4 H (s. o. S. 62 ff.) fast ohne begleitende Minuskeln auf der Seite der älteren Kodices. Hier wird Euthalius den gemeinsamen Archetypus besser bewahrt haben. 1. Tim. 1_{13} Hebr. 10_{38} korrigiert H^2; Gal. 4_{31} hat sich unsre Textfamilie gespalten.

1) Eine engere Verwandtschaft mit H als in der ersten Zusammenstellung zeigen hier vor allem 71, dann auch 93. 131. und 137. Bei letzteren beiden Kodices ist wohl allerdings die Ursache darin zu suchen, dass sie an und für sich und ohne Vermittelung H's oft mit den älteren Majuskeln gehen.

2) Dabei ist abgesehen von den geringfügigen beiden Varianten in 1. Thess. 4_{16}.

3) 1. Cor. 11_{11}, Gal. 2_{16} ist Euth. nicht angegeben. 1. Tim. 6_{19} geht $\text{Euth}^{\text{arg.}}$, nicht $\text{Euth}^{\text{cod.}}$ mit H, umgekehrt Hebr. 10_{34}.

Auch zeigt sich hier wie schon oben H mit der uns schon aus der ersten Abhandlung bekannten Majuskel P verwandt. Diese geht in fast allen aufgeführten Fällen mit H. Ausnahmen sind 1. Cor. 10_{28} (s. Euth.) 2. Cor. 4_4 2. Cor. 10_8. (bei H nur 2 Min.) 11_{28}. 11_{31} (s. Euth.) Gal. $2_{14.\ 16}$ 1. Th. 2_9 1. Tim. 1_{16} (s. Euth.) 3_7. (s. Euth.) 6_{19} Tit. 3_{13} (bei H nur 1 Min.) Hebr. 10_4. $_{34.\ 38}$ (s. Euth.).

Zur Tabelle S. 66 (Abweichung H's von den älteren Hndschrn.) ist noch folgendes zu bemerken: Hebr. 10_1 ist H ohne Zweifel von seiner Textfamilie abgewichen. Zweifelhaft ist das 1. Cor. 10_{27}, wo P Euth. 46. 67. ·· 109. 137, und 2. Tim. 2_3, wo P 17. 31. 71. 80 auf der Seite der älteren Zeugen stehen, vielleicht auch noch 2. Cor. 11_1 an zweiter Stelle (P 17. 73. 118. 121. 137 mit den älteren). Mit den jüngeren Kodices allein steht H mit seiner Klasse 1. Tim. 2_9, mit A(C) und den jüngeren 1. Cor. 10_{26} 2. Cor. 11_1.[1]) 12_1 Gal. 2_{12}, mit ℵ(C) und den jüngeren Col. 1_{27}[2]), mit BC und den jüngeren Col. $2_{\cdot\cdot}$ mit DG und den jüngeren 1. Th. 2_{13}. Im ganzen weicht H in 11 Fällen von den älteren Zeugen ab. Euth begleitet ihn in sieben Fällen.[3])

Es bleibt noch übrig, über das Verwandtschaftsverhältnis von H und ℵ zu reden. Es sind in den obigen Zusammenstellungen (S. 62ff. 66ff.) 69 Varianten untersucht.[4]) Dabei ist abgesehen von den Fällen, in denen ℵ ganz allein steht, also in den meisten Fällen nur ein Versehen des letzten Schreibers vorliegt. Hier hat ℵ^c auch meistens korrigiert; wo er es nicht gethan, liegt wohl nur ein Übersehen vor. In jenen 69 Varianten stehen ℵ und H 53 mal zusammen[5]), in 16 Fällen differieren sie. Zu diesen 16 Varianten wären dann noch einige wenige der 25 Varianten auf

---

1) Doch ist auch 2. Cor. 11_1 nicht sicher, ob H nicht von seiner Gruppe abgewichen ist.

2) Auch hier ist fraglich, ob H unsere Textgruppe vertritt, oder ob diese nicht vielmehr auf der andern Seite steht.

3) Zu den Varianten S. 67 ist nunmehr zu konstatieren, dass der Archetypus unsrer Klasse Gal. 1_3 *και κυριου ημων*. 1. Thess. 2_{12} *καλεσαντος* las (im letzteren Fall hat H geändert).

4) 56 + 13.

5) In den Varianten der Übersicht S. 62ff. geht ℵ fast immer (52mal) mit H. Ausnahmen sind 1. Tim. 1_{16}. 6_{13} Hebr. $10_{6.\ 34}$, dazu kommt noch unter den Varianten S. 66 Col. 1_{27}.

S. 59 hinzuzurechnen, während die meisten derselben, da nur äusserst schwach bezeugt, als vollwertige Varianten nicht mitzuzählen sind.[1]) Das Verwandtschaftsverhältnis von H und ℵ ist also, wenn wir von den Stellen absehen, wo ℵ^c korrigiert, ein sehr enges (55 : 16—20). Damit ist nun zusammenzuhalten, dass ℵ^c an nicht weniger als 31 Stellen korrigiert, wo H und ℵ differieren (S. 53). Dem steht freilich gegenüber, dass an vier Stellen Gal. 1_8 Col. 2_7 (S. 55), Col. 2_2. 2_{20} (S. 56) ℵ^c bei einer Differenz von H und ℵ korrigiert, aber nicht nach der von H vertretenen Variante, und an 15 Stellen ℵ^c bei einer Übereinstimmung von H und ℵ korrigiert. Demnach lässt sich ein enges Verwandtschaftsverhältnis von H und ℵ^c behaupten. Vergleichen wir H mit ℵ — ℵ^c (d. h. mit dem korrigierten Kodex Sinaiticus), so ergeben sich Übereinstimmungen (53 — 31) = 84, Differenzen etwas mehr als 30, es verhalten sich die günstigen zu den ungünstigen Fällen wie 8 : 3. — Auch lässt sich nun endlich auch über die Differenzen von H und ℵ^c (S. 55f.) mit Hinzuziehung der Minuskeln ein endgültiges Urteil gewinnen. 1. Tim. 1_{17} Gal. 1_8 2. Cor. 10_{10} Col. 2_1 (Var. 1), 1. Thess. 4_6. $_9$? 1. Tim. 2_7? 2_9. 6_{10}. 6_{11} Tit. 2_4 2. Cor. 4_1 ist ℵ^c Führer der Gruppe und H abgewichen; 2. Cor. 11_{18} Col. 2_2 wahrscheinlich in beiden Varianten, doch ist es in der ersten fraglich, Col. 2_4 (Var. 2), 2_{20} und vielleicht 3_{11} ist H im Recht und ℵ^c abgewichen.[2])

Ich stelle die Resultate, die sich im Laufe der Untersuchung ergeben haben, zusammen:

1) ℵ^c H Euth. erweisen sich in der That als eng verwandt. Diese Verwandtschaft muss daraus erklärt werden, dass sie den Kodex Pamphili als gemeinsame Textgrundlage hatten. Jedoch zeigen sich auch wieder starke Differenzen. Weder hat ℵ^c ausschliesslich nach dem Kodex Pamphili korrigiert, noch hat H den Text desselben rein erhalten. Ein Zeuge von nur sekundärer Bedeutung ist Euthalius.

2) Von ℵ^c und H aus lässt sich eine Klasse von Minuskeln

1) Denn es sind natürlich nicht gerade alle Stellen zu zählen, sondern nur diejenigen, bei denen wir H als Vertreter der Textklasse ansehen dürfen.

2) Col. 2_7 dagegen haben weder ℵ^c noch H die Lesart unsrer Gruppe bewahrt, sondern die auf der Seite von ℵAC stehenden Minuskeln. (S. 55.)

nachweisen, durch die es uns möglich wird, den Archetypus des Codex Pamphili zu rekonstruieren. Diese Minuskeln sind die Nummern (17.) (23.) 31. 37. 39. (46.) 47. (67. · ·) 71. 73. 80. 93. 115. 116. 118. (131.) (137.) (179.) (252.)[1])

4) Keine dieser Minuskeln scheint auch nur annähernd so gut wie H den gemeinsamen Archetypus erhalten zu haben, aber bei dem reichen Material das vorliegt, wird es nach genügender Sichtung, und nachdem ausreichende neue Kollationen gemacht sind, gelingen, denselben im grossen und ganzen herzustellen.

5) Die weite Verbreitung der Lesarten von $\aleph^c$H setzt ein gewisses Alter und Ansehen ihrer gemeinsamen Textgrundlage voraus. Auch diese Thatsache erklärt sich am besten durch jene Erkenntnis einer von Pamphilus ausgegangenen Recension des neuen Testaments.

6) Es ist mit alledem in den paulinischen Briefen eine neue Textgruppe nachgewiesen, die gleichsam in der Mitte zwischen den älteren Zeugen B$\aleph$AC und den jüngeren KL mit der Mehrzahl der Minuskeln steht, und die wegen dieser ihrer Eigenschaft eben schwer zu erkennen war.

7) Dieselbe Textgruppe wird sich auch für Act. kath. Br. unschwer nachweisen lassen, für die Offenbarung ist sie schon gefunden (s d. erste Abhandlung). Denn es ist wahrscheinlich, dass auch in der Offenbarung $\aleph^c$ nach dem Kodex Pamphili korrigiert hat.

Ich stelle nun (nach Gregory) noch einige Nachrichten über die für uns so wichtig gewordenen einzelnen Minuskeln zusammen.

31. Londin. Mus. Brit. Harl. 5537. a. 1087. (Act. 25. Ap. 7.) Manu Joannis *τοῦ τζουτζούνα* mon. et presbyt. *ἐν τῷ ἁγιαζίῳ κατοικήσαντος τοῦ καὶ γαμβροῦ τοῦ κυρίου Μανουὴλ τῆς μαρουδίας*. Angaben finden sich bei Mill und Wetstein: „Van Sittart Hebr. 1. Cor. 1_1—8_{10}. I. II. Thess. cont." Eine vollständige Kollation wäre sehr erwünscht.

37. XV. Jh. Der bekannte cod. Leicestrensis 20, in den Evangelien N. 69, bildet dort mit 13. 124. 346 und andern eine besondre Gruppe, die durch eine Recension entstanden zu sein scheint, und in Kalabrien zu lokalisieren ist. In der Apokal. N. 14

1) Dazu zeigen Berührungen 10. 57. 109. 120. 177. 178.

(eng verwandt mit Q 92); vollständige Angaben bei Tregelles Nov. Test. und Scrivener Cod. Aug.

39. (Act. 33.) Oxon. coll. Lincoln w. 25. „contul. Mill." (Es fehlt Rö. 1_{1-19}.)

46. Romae Vat. Reg. Gr. 179. VI. Jh. (Act. 40.) desunt Tit. 3_3– Phm. Die aus dem XV. Jh. angehängte Hndschr. der Apok. ist die uns bekannte N. 12. Prolegomena des Euth. (von Zacagni nach diesem Kodex herausgegeben.) Kollation bei Zacagni und Mill (Petavius 3).

47. Oxon. Bodl. Roe 16. XI. Jh. vollständige Angaben bei Tregelles, „Olim ecclesiae S. Trinitatis sine dubio in monasterio s. Trin."

67. Vindob. caes. Gr. theol. 302. XI. Jh. (Act. 66. Ap. 34.); über 67.·· Westcott. Hort. Introduction § 212. „contul. Alter Birch." Auch die Minuskel 34 zur Apok. ist uns bekannt. „Olim Arsenii archiepiscopi Monembasiae (olim Epidauri Limerae hodie Malvasiae.)"

71. Vindobonensis caes. Suppl. Graec. 61. X. Jh. (oder XI) nach Gregory in Calabrien geschrieben, nach Birch von derselben Hand wie Evv. 124. Eine Kollation giebt Mill, auch Birch und Alter haben die Hndschr. verglichen. Eine Vergleichung der drei Zeugen zeigt, wie wir auch hier eine genaue Kollation dringend nötig haben. Wichtig ist, dass am Schluss der Hndschr. die Katechesen des Cyrill von Jerusalem stehen.

73. Upsalae univ. Gr. 1. (Act. 68.) besteht aus 2 Stücken Saec. XII und XI, für uns kommt fast nur das zweite beginnend mit 1. Cor. 13_6 in Betracht. Das erste Stück endigt mit 1. Cor. 15_{38} (1. Cor. 13_6—15_{38} sind also doppelt vorhanden). Vortrefflich kollationiert von Aurivillius.

80. Romae Vatic. Graec. 367. (Act. 73.) „cont. Birch" (Scholz).

93. Neapoli. biblioth. nationalis II. Aa. 7. XII? Jh. (Act. 83. Ap. 99.) Gregory: „Textum olim cum codice Pamphili Caesareae conlatum esse profitetur." Evagrius scripsit. Birch und Scholz haben nur ausgewählte Stellen verglichen. Gregory redet von einer Kollation in usum Burgonii. Eine vollständige Kollation dieser Hndschr. wäre ein dringendes Bedürfnis. Von der Apok. scheinen nur die ersten Kapitel verglichen zu sein. Soweit die Angaben bei Ti. reichen, zeigt die Hndschr. deutlich den Text der Andreasklasse.[1])

1) Vergl. die Varianten der ersten Kapitel der Apokalypse.

115. Moscuae Syn. 334. (Act. 100.) XI. Jh. hat die Kapiteleinteilung und ἔκθεσις des Euthalius und eine eigentümliche Ordnung der paulinischen Briefe „textu haud vulgaris indolis". Kollation bei Matthaei (d), cf. Rom. 270—73.

116. Moscuae Syn. 333. XIII. Jh. (Act. 101.) Kollation bei Matthaei (f), cf. Thess. 185. 186.

118. Mosc. Syn. 193. (Act. 103.) Kollation bei Matthaei (h), Rom. 269 f.

131. 8.pe. Petrop. caes. Muralt 101, XII. Jh. (Ev. 330. Ac. 132) von Muralt verglichen, darnach bei Ti. die Angaben. „Olim Laurae in Monte Atho."

137. Paris nat. Gr. 58. (Ev. 263. Act. 117.) XIII. od. XIV. Jh. „textum habet collatione dignum", von Scholz an ausgewählten Stellen vergl, von Reiche kollationiert a. a. O. (von Van Sittart sind 1. Cor. 1_1—8_{10}, 1. 2. Thess. Hebr. kollationiert.)[1])

252. Cantabr. coll. Trin. B. 10. 16. (Ev. 489. Act. 195.) „Manu Jacobi Monachi in monte Sina exaratus." Eine vollständige Kollation giebt Scrivener Cod. Aug. Die Hndschr. wird in Abhandlung IV unser besonderes Interesse erregen.

---

1) Es wäre dringend zu wünschen, dass die in Cambridge liegenden Kollationen von Van Sittart (Gregory 653) herausgegeben würden.

III. Die Recension des Hesychius.

„Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudant auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat."

Diese Nachricht[1]) ist von Hieronymus in der Einleitung zu den Paralipomena aufbewahrt. Sie ist von entscheidender Wichtigkeit für die Textgeschichte des Alten wie des Neuen Testaments. In früheren Zeiten[2]) der textkritischen Arbeit ist viel mit dieser Stelle operiert, so dass man Recensionen des Hesych Lucian Origenes zu unterscheiden sich bemühte. Aber diese Bemühungen haben zu keinen sicheren Resultaten geführt, und so ist man neuerdings misstrauisch gegen den Wert jener Nachricht geworden und gesteht ihr kaum noch einen Einfluss auf die Rekonstruktion der Textgeschichte zu.

Seit den Arbeiten Lagardes[3]) zur Textkritik des alten Testaments aber ist bewiesen, dass die Methode der älteren textkritischen Arbeiter die richtigere war. Lagarde gelang es auf Grund jener Nachricht des Hieronymus zu festen Resultaten zu gelangen. Er konstruierte, indem er von den Citaten der in den von Hieronymus angegebenen Provinzen lebenden Schriftsteller Chrysostomus und Theodoret ausging, die Recension des Lucian. Er hat

1) Vallarsi IX. 1405. vergl. L II. adv. Rufin. C. 27.

2 Vergl. vor allem die trefflichen Arbeiten L. Hugs in seiner Einleitung, Tübingen 1808.

3) Vergl. besonders Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des alten Testaments, Göttingen 1882, die Einleitung zu Lagarde's Ausgabe der Lucianrecension der LXX, endlich Septuaginta-Studien, Göttingen 1891.

in den kurz vor seinem Tode erschienenen Septuaginta-Studien I auch den Weg zur Recension des Hesych gewiesen.

Es gilt auch für die neutestamentliche Textkritik seine Arbeit weiterzuführen. Ein Blick in den Apparat Ti.'s zeigt, wie leicht man z. B. in den paulinischen Briefen auf Grund der fortlaufenden Citate von Chrysostomus und Theodoret die Hndschrn. der Recension des Lucian bestimmen kann.

Die vorliegende Untersuchung gilt der Recension des Hesych. Hesych ist wahrscheinlich identisch mit jenem Bischof und Märtyrer der Diokletianischen Verfolgung in Ägypten, den Eusebius in seiner Kirchengeschichte erwähnt.[1]) Die Recension wurde also um das Ende des 3. Jahrhunderts gemacht. Sie umfasste vom neuen Testament mindestens auch die Evangelien. Im Dekret des Gelasius und Hormisdas sind die Evangelien des Lucian und Esitius[2]) (= Hesychius) verworfen. Auch Hieronymus' Zeugnis beweist, dass die Arbeiten der beiden Männer sich auch auf das neue Testament bezogen.

Wie kann nun die Recension des Hesych. gefunden, resp. die Hndschrn, die sie uns erhalten haben, bestimmt werden? Da die Recension in Ägypten gebraucht wurde, so könnte man vielleicht die koptische und sahidische Übersetzung verwerten. Aber wir wissen nicht, wann diese Übersetzungen entstanden sind, nicht einmal, ob vor oder nach der Recension des Hesych. Auch zeigt die handschriftliche Überlieferung derselben, dass ihr Text starken Schwankungen unterworfen war. Auch lässt natürlich die Übersetzung in den meisten geringfügigeren Varianten ein sicheres Urteil nicht zu. Citate der Kirchenväter der Provinz würden ebenfalls zum Ziele führen, aber hier sind wir nicht so günstig gestellt wie bei den Citaten des Chrys. und Theodoret

1) Hist. Eccl. VIII, 13_7; in demselben Kapitel erwähnt er auch den Märtyrer Lucian VIII, 13_2, den auch Suidas *μάρτυς* nennt.

2) Migne Tom 59 262 Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evangelia quae falsavit Esitius apocrypha. Vergl. auch Hieronymus in der Praefatio ad Damasum: Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum adserit perversa contentio; quibus utique nec in veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit, nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse, quae addita sunt. — (Novum Testamentum latine recens. Wordsworth et White I_1. S. 2.) (vgl. de vir. ill. 77.)

in den paulinischen Briefen. In einigermassen zureichendem Umfang liegen Citate bei Cyrill vor [1]), aber auch hier haben wir keinen fortlaufenden Text. Diese beiden Wege sind also nicht sicher, Cyrill. ב ק von sekundärer Bedeutung für die Rekonstruktion des Hesych.

Glücklicherweise bleibt ein dritter Weg, der rasch und sicher zum Ziele führt. Unter dem Buchstaben T unter den Majuskeln des neuen Testaments hat Ti. eine Reihe von Fragmenten alter Hndschrn. zusammengestellt, die alle ihren Ursprung in Ägypten gehabt haben; zum grössten Teil sind es griechische Hndschrn. mit sahidischer Übersetzung, zum Teil erkennt man ihre Verwandtschaft an der charakteristischen Schrift. Teilweise finden sich die Hndschrn. unter den Kodices Borgiani.[2]) Mit diesen Fragmenten hat die Untersuchung zu beginnen, es sind die Hndschrn. zu bestimmen, die sich ihnen verwandt erweisen.

I T^a Romae collegii de prop. fide olim Borgianus 1. 5. Jahrh. Griechisch mit sahidischer Übersetzung, enthält Luc. 22_{20}—23_{20}. Jo. 6_{28}—6_{67}. 7_6—8_{31}.

1) Ich untersuche zunächst Luc. 22_{20}—23_{20}. Von der Untersuchung scheide ich aus alle nur sehr schwach bezeugten Varianten, wenn diese nicht gerade von den uns speciell interessierenden Hndschrn. vertreten sind, ferner alle Varianten, in denen der „abendländische" Text D it. σ dem morgenländischen gegenübertritt, ferner eine Reihe von Lesarten, in denen ℵ mit D it. σ geht (s. d. Verse 22. 24. 36. 60. 66. 5)[3]), endlich diejenigen Fälle, in denen die Hndschrn. B, ℵ, L, T allein oder so gut wie allein stehen. (Es handelt sich bei ℵ um 16 Fälle, von denen 14 in $ℵ^c$ korrigiert sind, bei den übrigen um je nur 5—7 Varianten.)

Es bleiben noch 103 Varianten, in denen sich das Verwandt-

---

1) Doch fand schon Hug, dass die Citate des Athanasius, Marcus, Macarius, Kosmas Indicopleustes und des Cyrill mit der Hndschr.-Klasse BCL übereinstimmen. Einleitung I. S. 172.

2) Erst nachträglich sehe ich, dass auch Lagarde denselben Weg gehen wollte. Er will über die Recension des Hesych. berichten, sobald er „integra veteris Testamenti *λείψανα* Borgiana" in Händen habe. (Ausgabe der LXX pag. XV.)

3) Ich nenne der Einfachheit halber die Verse ohne die Kapitelzahl.

schaftsverhältnis von T folgendermassen stellt. Es stehen zusammen:

		B	ℵ	L
BℵLT	64.	64.	64.	64.
BℵT	7.	7.	7.	
BLT	11.	11.		11.
BT	15.	15.		
ℵT	4.		4.	
ℵLT	1.		1.	1.
T	2.			

Summa 104. BT 97. ℵT 76. LT 76.

Das heisst: T geht ausschliesslich mit der Gruppe BℵL gegen die meisten der übrigen Minuskeln, von denen in vielen Lesarten zwar einige auf die Seite von BℵLT hinübergehen, aber ohne annähernd auch nur eine Konsequenz der Übereinstimmung zu zeigen, wie sie jene Hndschrn. aufweisen.

Von jenen Hndschrn. BℵL zeigt B wieder die weitaus grösste Verwandtschaft mit T; auf 103 Varianten kommen nur 7 (!) Abweichungen; ich zähle diese auf. Es lesen:

24. *εν αυτοις*] *εν εαυτοις* AT 69. 346. *εις εαυτους* ℵ; 41. *προσευχετο*] *προσευξατο* ℵT*Γ*; 5. *ανασειει*] . . *ιει* ℵTARX; 10. *εισηκεισαν*] *ισηκεισαν* ℵTARX*Δ* (auch B^2); 11. + *και" ο Ηρωδης* ℵLTX 13. 69. ק$^{wi.\ petr.\ 4.}$ ib. *Πειλατος*] *Πιλατος* ℵT Rel. gegen BAD (sonst liest T immer mit B *Πειλατος*); 23_{18} — *δε* Tט 13. 69.

Bedeutender sind die Abweichungen von ℵ. Es lesen:

22. *ο υιος μεν* BLTℵ^c ק ט c e (*ο μεν υιος* AX Rel, *μεν ο υιος* D b f ff^2 i q vg.); 30. *εσθιητε*] *εσθητε* BTD; ib. *καθησθε* BT*Δ*; (*καθησεσθε* ℵALQG*Π* al. mu. *καθισεσθε* X Rel. *καθεξησθε* D); ib. ∼ *τας δωδεκα φυλας κρινοντες* BT; 31. — *ειπε δε ο κυριος* BLT ק ט; 35. *ειπον*] . . *αν* BLTD; 35. *ουδενος*] *ουθενος* BT mit allen gegen ℵLDU*Δ* Orig. (?); 36. *ειπεν δε* BLT ק ט ℵ^c Min.^{4} (*ειπεν ουν* Rel. *ο δε ειπεν* ℵ D e hr.); 42. *παρενεγκε* BT D$^{gr.}$ Min.^{25} it. vg. Orig; (*παρενεγκαι* ℵLR KM*Π* aliqui; *παρενεγκειν* AX Rel.); Die Verse 43. 44. lassen aus BT AR 13. 69. 124. 346. f ק ^{dz}ט^{woid} $\mathfrak{p}^m$ Cyr. 52. *προς*] *επ'* BLT Orig. alle gegen ℵ*Δ*R GH Min.^{30} $\mathfrak{p}^m$; 53. ∼ *εστιν υμων* BLTℵ^c DRX KM*Π*G Min.^{10};

55. *εν μεσω*] *μεσος* BLT 1. 209; 66. *πρεσβυτεριον*] . . . *ιον* BTV; 71. ~ *εχομεν χρειαν μαρτυρ.* BLT; 1. *Πειλατον* BTAD[1]); 2. *ευραμεν* BLTX; ib. *εαυτον*] *αυτον* BTG; 7. *προς* + *τον" Ηρωδην* BT; 14. + *κατ᾽" αυτου* BT mit allen gegen ℵLA*Δ* 1. 28. 209. al; V. 17. lassen fort BLT AK*Π* a $\mathfrak{k}^{dz.}$ ט fu; 19. *βεβλημενος*] *βληθεις* BLT.

Es lässt sich schon hier konstatieren, dass wenn BT eine Gruppe zusammen bilden, ℵ zwar derselben eng verwandt ist, jedoch noch unter irgend einem andern Einfluss gestanden hat.

Etwas anders verhält sich die Sache mit L. Es lesen:

52. — *ο" Ιησους* BℵTA; 66. *ανηγαγον*] *απ* . . . . BℵT D a K Min.[25] Orig. $\mathfrak{p}^{m}$; 3. — *επ" ηρωτησεν* BℵTR; 6. *Πειλατος* BℵTADR; 8. ~ *εξ ικαν χρον. θελων ιδειν αυτον* BℵT X 13. 69. 124. c; 13. *συνκαλεσαμενος* BℵT D*Δ*F; 14. *ουδεν*] *ουθεν* BℵT.

Hierzu sind nun wieder die Stellen herzuzuziehen, in denen BT gegen ℵL stand. Freilich hat auch L abweichend von BT die Verse 43. 44. Doch sind mit dieser Ausnahme die Varianten viel geringfügiger als die von ℵ, L mithin BT verwandter als ℵ.

Nunmehr stelle ich einige Stellen zusammen, aus denen die Verwandtschaft von BℵLT mit ק ט sichtbar wird.

31. — *ειπε δε ο κυριος* BLT ק ט.

34. *με απαρνησῃ ειδεναι* BℵLT 13. 131. *απαρνησ. ειδεναι με* MX i g vg. ק $\mathfrak{p}$, *απαρνησῃ μη ειδεναι με* AD Rel.

37. *οτι* — *ετι"* BℵLT DAQXH Min.[10] b f ק ט hr.

43—44. Die Verse lassen aus BT AR $\mathfrak{k}^{dz.}$ ט$^{woid.}$ Cyr. $\mathfrak{p}^{mg.}$ f.

57. ~ *ουκ οιδα αυτον γυναι* BℵLT X ק ט.

61. + *σημερον* BℵLT XK*Μ Π* Min.[25] ק ט$^{woi.}$ b ff.[2] $\mathfrak{p}$.

62. *εξω* — *ο πετρος"* BℵLT DX K*Μ Π* Min.[50] it. ק ט *σ*.

63. *τον Ιησουν*] *αυτον* BℵLT D it. vg. *Μ Π* 157. al. ק ט. ib: *περικαλυψαντες αυτον* mit Weglassung alles übrigen lesen BℵLT K*Μ Π* i ff[2] ק (*αυτον*] *αυτου το προσωπον* 1. 209. al.[6] fu. ט *σ*).

68. — *μοι η απολυσητε"* BℵLT ק (ט) Cyr.

6. *ακουσας* — *Γαλιλαιαν"* BℵLT ק.

8. *ακουειν* — *πολλα"* BℵLT D *σ* K*Μ Π* 1. 131. 157. 209. al.[10] ק ט.

15 *ανεπεμψα υμας προς αυτον*] *ανεπεμψεν γαρ αυτον προς ημας* BℵLT K*Μ Π* 157. al.[20] f ק ט.

17. Den Vers lassen aus BLT A K*Π* $\mathfrak{k}^{dz.}$ ט a fu.

1) sic. 3. u. 4. BTAD; 6. BℵTR AD; 12. BTA; 13. BT; 20. BT.

Ich habe diese Untersuchung schon jetzt unternommen, weil gerade diese Kapitel des Lukas reich sind an Varianten von grösserem Umfang. Schon jetzt kann auf Grund von obigen Stellen behauptet werden, dass ט ק mit B𝔑LT verwandt sind.[1])

2) Die Fragmente Joh. 6_{28-67}. $7_{6}-8_{31}$.

Abzusetzen sind wieder alle Lesarten von D it. σ, alle schlecht bezeugten Varianten, die Sonderlesarten von BTL (es kommen auf jeden etwa 10—17 Varianten[2]), darunter auch die Stellen, an denen L mit D it. (auch X) geht: $6_{31.\ 32.\ 64.}$ $7_{18.\ 22.\ 26.\ 32.\ 35.\ 41.}$ 8_{29}, endlich die Sonderlesarten von ℵ an etwa 50 (!) Stellen und die Lesarten, in denen ℵ mit D it. geht: ($6_{36.\ 38.\ 42.\ 44.\ 51.\ 61.}$ $_{62.\ 63.\ 64.}$ $7_{13.\ 18.\ 22.\ 26.\ 27.\ 29.\ 32.\ 35.\ 39\text{bis}\ 45.\ 50.}$ $8_{24.\ 27.\ 28\text{bis}}$, zusammen 25(!) Varianten).[3]) Das Verwandtschaftsverhältnis von T stellt sich in folgender Tabelle dar:

		B	ℵ	L
B𝔑L[4]T	48.	48.	48.	48.
BLT	35.	35.	—	35.
B𝔑T	6.	6.	6.	—
BT	20.	20.	—	—
𝔑LT	10.	—	10.	10.
𝔑T	4.	—	4.	—
LT	5.	—	—	5.
T	10.	—	—	—
Summa	138.	TB 109.	T𝔑 68.	TL 98.

Ich zähle zunächst die Varianten auf, in denen B und T von einander differieren.

6_{32} *δεδωκεν*] *εδωκεν* BLD 127. al.[4] Clem. Eus; 6_{35} *πεινα-*

1) ט ק erweisen sich freilich auch als verwandt mit dem abendländischen Text. An einer ganzen Reihe von Stellen (ich zähle 19) geht D (it. σ) mit ט ק allein zusammen. Von grösseren Varianten wäre hier 24. *τις αν ειη μειζων* statt *τις αυτων δοκει ειναι μειζων* zu erwähnen.

2) Davon B die niedrigste, L die höchste Zahl.

3) Jedenfalls zeigt also ℵ im Johannesevangelium (viel schwächer im Lukasevangelium, s. o. S. 76) starke Verwandtschaft mit D it. Es erhebt sich die Frage, ob diese Stellen Spuren eines älteren urwüchsigen Textes sind, die in ℵ erhalten blieben, oder ob sie später erst in diesen eingearbeitet sind.

4) $6_{38.\ 39}$ sind mitgezählt, obwohl hier nur L^2 mit B𝔑T geht.

σει διψησει] TDH Min.[20]; — *η* — *ει* BאLÀΔ; — *η—η* Rel; 6_{36} *εωρακατε*] *εο* ... TL ΔEFV KΠ al. mu; 6_{37} *προς* + *ε"με* Tא(L) KΔE al. pauc.[1]); 6_{44} *προς* + *ε"με* nur BΔ*E*MUV Min.[5]; 6_{46} *εωρακεν*] *εορ* .... bis TL Δ*E*GHVMΠ (K das zweite Mal); 6_{54} *καγω*] *και εγω* TΔ Rel. gegen BאLCD GUKΠ al.[20] ib.+ *εν" τη* CTΔ KMΠ SVΛ al.[60] b c f m q vg. Cyr. Orig?; 6_{64} ∼ *εισι τινες εξ υμων* TS f ff^2 vg; 7_{12} *ου*] *ουχι* KT al.[12]; 7_{13} *παρ*[*ρ*]*ησια* BLD; 7_{16} — *ο" Ιησους* Bא Cyr. 33; 7_{19} *δεδωκεν*] *εδωκεν* BDH Π^2; 7_{21} + *ο" Ιησους* LTD KΠUΛ Cyr. al. plur; 7_{22} — *εν" σαββατω* B b e ff^2; 7_{23} + *ο" ανθρωπος* B 33 pauci; 7_{25} *Ιεροσολυμειτων*] *ιτων* LTΔ Rel. gegen BאD; (7_{28} — *ο" Ιησους* B^{2}T); 7_{30} — *επ" εβαλεν T* a c e ff^2 q vg; 7_{33} *ειπεν ουν* + *αυτοις* T Cyr. cle. ט; 7_{37}[2]) *ειστηκει*] *ιστ.* אTB^{3}DGXΔ; 7_{39} *ο*] *ου* אLTXΔ D GH$\Gamma\Pi$ plur. Cyr. ib. *πνευμα* ohne weiteren Zusatz אTKΠ 42. 91. ק (ט) fu. Orig. Cyr. ib. *ουδεπω*] *ουπω* Bא D Or. Ath?; 7_{40} + *οτι" ουτος* BD; 7_{41} *αλλοι* + *δε* T b c f ק ט Orig. 1. 13. 69; 7_{47} — *αυτοις* BK al.[5]; 8_{14} ∼ *η μαρτυρια μου αληθης εστι* B 157. al.[3] b ט Orig; 8_{26} + *και" καγω* T ק; 8_{28} *ο πατηρ* — *μου* אLT X 13. 69. 122. 254. D it. vg. Cyr; 8_{32} *μεινητε*] *μενητε* TΔ (29 Varianten).

Besonders bemerkenswert sind die Fälle, in denen T von allen dreien BאL abweicht: 6_{35} (mit D) $6_{54}{}^1$ (mit den Späteren); $6_{54}{}^2$ hat T mit C, den wir noch als Vertreter unsrer Gruppe kennen lernen werden, die Lesart der Klasse erhalten, 7_{41} ist T vielleicht allein als Vertreter der Klasse anzusehen, 6_{64}. 7_{12}. 7_{30}. 7_{33}. 8_{26}. 8_{32} ist T nur von wenig Zeugen begleitet, seine Abweichung eine mehr zufällige (10 Fälle).

Mit L gegen Bא geht T 6_{36} u. $6_{46}{}^{\text{bis}}$ in der unbedeutenden Variante *εορακ* .. 7_{16} (Bא Vertreter der Klasse) 7_{21} (LT Vertreter der Klasse?) 7_{25}. $7_{39}{}^3$ (Bא Vertreter der Klasse) (5 Fälle).

Mit א gegen BL steht T 6_{32} (BLD fast allein) 7_{13} (BLD) 7_{36} in der schon einmal (s. o. S. 77) vorgekommenen Var. *ειστηκει*; $7_{39}{}^2$ haben אT KΠ in einer wichtigeren Var. Hesych erhalten (4 Fälle).

---

1) Zu bemerken ist, dass 6_{40} T allein *τουτο*, die Klasse *τουτο γαρ*, die übrigen *τουτο δε* lesen.

2) 7_{36} lesen *ουτος ο λογος* אΔ Rel. it. vg, *ο λογος ουτος* BLX D*E* KΠ Min.[10] *σ*, *ο λογος* T.

Mit ℵL gegen B steht T 6_{37}. 6_{41} (die Varianten *εμε — με*), 7_{19} (B *εδωκεν* cf. 6_{32}), 7_{39} (ℵLT = Hesych), in den Varianten $7_{22.\ 23.\ 40.\ 47.}$ $8_{14.\ 25}$ steht B fast ganz allein ($7_{22.\ 40.}$ 8_{14} mit D oder it. al. (10 Fälle).

Um diesem Thatbestand gegenüber einen Eindruck von der engen Verwandtschaft zwischen B und T uns zu verschaffen, wird es doch noch notwendig sein, alle Varianten aufzuzählen, in denen ℵ von BT abweicht.

6_{29} — *ο" Ιησους* BLT A D K*Λ* perm. Orig; 6_{30} — *ουτ* ℵL 33. al.[4] ק ס (Hesych?); 6_{35} *ειπεν* BLT 113. ק σ ס a b e. + *ουν* ℵD G 13. 69. Min.[12] q ף ט, + *δε* Rel; 6_{38} *εκ*| *απο* BLT A 13.33.69.124.254; ib. *ποιω*] *ποιησω* ℵLD Ath.[ter.] (Hesych?) 6_{39} + *εν"τη* ℵ*Λ* DS K*Π* 13. 33. 69. sat. mu. a b f ff² q ק ט Ath? Cyr? (vielleicht ℵ Vertreter der Klasse?); 6_{40} + *εν"τη* ℵL *Λ* D SU K*Π* Min.[10] a b c f ff² q vg. ק ט (ℵL vertreten vielleicht[1]) die Klasse); 6_{42} *ουχ*] *ουχι* BT ib. *νυν*] *ουν* BCT ק hr. Athan.[cod.2]; 6_{42} — *ουτος"* BCLTD al.[9] a ff² q ק ט ס Cyr; 6_{43} *απεκριθη* — *ουν* BCLT K*Π* al.[10] a e ק ט σ Cyr; 6_{49} ∼ *εν τη ερημω το μαννα* BCT D b e c; 6_{51} *ζησεται*] *ζησει* ℵL 33. Orig. D (ℵL = Hesych); ib. lesen *ον εγω δωσω η σαρξ μου εστιν — ην εγω δωσω" υπερ της του κοσμου ζωης* BCLT 33. 157. D a b c e ff² vg. σ ט Ath. Cyr. Orig?[2]); 6_{52} ∼ *ημιν ουτος* ℵC Min.[2] Orig; ib *την σαρκα* + *αυτου* BT a b c e f q vg. σ ס ף hr. ק ט Orig; 6_{55} *αληθως . . . ης* [bis] BCLTℵ[c] K*Π* al.[30] ק ט Clem. Orig.(?) Cyr; 6_{58} *εκ του*| *εξ* BCT; 6_{65} *προς* + *ε"με* ℵC (cf. 6_{37} 6_{41}); 6_{66} + *εκ" των μαθητων* B T a b e f q; 7_{8} *εις την εορτην* + *ταυτην* BLT ℵ[ca.] DX K*Π*[15] a b c e ff² ק ט Cyr; 7_{8} *ουπω*| *ουκ* ℵD KM*Π* 17.[**] 389. ק σ a b e ff² vg. Cyr. (Hesych?); 7_{9} *ταυτα — δε* ℵ K*Π* 1. 33. 42. 118. 389. 565. al.[20] D a b c q ff² vg. Cyr. (Hesych?)[3]); 7_{9} *αυτοις*] *αυτος* ℵLX K*Π* 1. 22. 42. 389. al.[10] D b vg. ק ט Cyr. (Hesych?); 7_{10} *αλλα* BT; 7_{12} ∼ *περι αυτου ην πολυς* BLTX 33. Cyr. b q; 7_{12} *αλλοι* + *δε* BTX vg. c f ff² q vg. ק ט ף Cyr; 7_{22} *μω* + *υ"σεως* BLTX

1) Doch wird dies ungewiss, wenn man vergleicht, dass dieselbe Verbesserung 6_{54}. CT*Λ*K*Π* haben.

2) ℵ's Lesart ist sichtlich Verbesserung der Lesart der Klasse. Hesych beruht seinerseits auf einem Schreibfehler.

3) Die hier gesetzten Fragezeichen würden sich beantworten lassen, wenn wir über die Klasse K*Π* im Klaren wären.

DSΠ^2; 7_{21} *κρινετε κρινατε*] *ετε — ετε* BLT D 245. 251. Cyr; 7_{27} *ερχηται*] *ερχεται* ℵX Δ FH 28. 69; 7_{31} ~ *εκ του οχλου δε πολλοι επιστευσαν* BLTX KΠ al.^{16} vg. it.$^{\text{pler.}}$ Cyr; 7_{32} *ηκουσαν*] + *ουν* KMΠU 1. al.^{22} a f ff^2 ב, + *δε* ℵD c e, 13. 69. 124. ס + *και*; ib ~ *οι αρχιερεις και οι Φαρισαιοι υπηρετας* BLTXGU KΠ plur ק ב c f ff^2 vg. ס Cyr; 7_{34} *ευρησετε* + *με* BTX 1. 258. 565. ס ס ף ק ב: 7_{36} *ευρησετε* + *με* BTXG 1. ק ב ס ס ף; 7_{39} *ημελλον*] *ε . . . .* BTX DSΠ Cyr(?); 7_{39} *πιστευοντες*] *πιστευσαντες* BLT e; 7_{41} *αλλοι*] *οι δε* BLTX 1. 33. al.^{5} a c f ff^2 vg. ב Cyr; 7_{42} *ουχι*] *ουχ* (B)LT; ib. ~ *ερχεται ο Χριστ.* BLT 33. c vg. Cyr. hr; 7_{44} — *επ"εβαλεν* BLT it. vg. (cf. 7_{30} dieselbe Variante in T it.); 7_{46} *ελαλησεν ουτως ανθρωπος* BLTℵ^c X 3. 33. Orig. Cyr; ib. — *ως ουτος (λαλει) ο ανθρωπος"* BLTℵ^c Min.^{2} ק Cyr; 7_{49} *αλλα* BLTD 33; 7_{50} *ο ελθων προς αυτον προτερον* BLTℵ^c a e ב Cyr. hr. Die übrigen lesen sehr verschieden. (s. Ti.) 7_{51} *ακουση πρωτον παρ' αυτου* BLT ℵ^c D 33. al.^{5} a c ff^2 q ס p ק ב Orig. Cyr, die übrigen variieren verschieden. 7_{52} *ειπον*] *ειπαν* BTD K 33. 489; ib. ~ *εκ της γαλιλαιας προφητης* BLTX vg.$^{\text{cod.}}$ Orig. Cyr; 8_{12} — *ε"μοι* BT Orig; 8_{14} *υμεις — δε* ℵFH K Min.^{19}; 8_{14} *και που*] *η που* BTX D KU Δ Min.^{50} f ff^2 q vg. ק ב ף; 8_{16} *αληθης*] *αληθινη* BLTX D 33. Orig; 8_{19} ~ *αν ηδειτε* BLTX 1. 33. c Orig. Cyr; 8_{23} ~ *τουτου του κοσμου* B Γ a b c e f q Orig. Cyr.^{txt}; 8_{25} *ειπεν ουν — αυτοις* BLT 1. a (54 Varianten.)

BT gehen oft in ganz geringfügigen Varianten zusammen (vergl. 6_{12}. $7_{10.\ 39.\ 52.}$ 8_{12}); 6_{38} und $_{51}$ haben ℵL gegen BT die Lesart der Klasse bewahrt, $6_{30.\ 40.}$ 7_9 ist es zweifelhaft, ob Hesych auf Seiten von BT oder ℵL steht, in den übrigen (10) Fällen hat BT wahrscheinlich Hesych erhalten.

Sehr oft und in bedeutenden Varianten gehen BLT gegen ℵ, der hier noch weniger als im Lukas reinen Hesychtext bewahrt hat. Mit Ausnahme der Var. $7_{5.\ 9}$, bei denen man zweifelhaft sein kann, ist BLT immer gleich Hesych.

Bei der Konstruktion des Hesych sind also die Lesarten BT wertvoller als die von ℵL; B kommt dem Text des Hesych weitaus am nächsten.

Nur in einigen Varianten stimmen BℵT gegen LRel. überein: 6_{35} *προς* + *ε"με* BℵT; 6_{45} *προς* + *ε"με* BℵT Orig.[1]); 7_{16}

1) Vergl. o. Varianten $6_{37.\ 41.\ 65.}$ 8_{12}.

+ *ουν* ℵBT Rel. gegen DLX a e ff^2 vg. σ ק ב (?) Cyr. (Hesych?); 7_{49} *επικαταρατοι*] *επαρατοι* BℵT Cyr? 1. 33. Orig; 7_{52} *ερευνησον*] *εραυνησον* BℵT; 7_{52} *εγηγερται*] *εγειρεται* BℵT XD it. vg. K*Π*Γ Min.^{30} ב ק Orig.

Eng verwandt mit unserer Klasse ist auch C, der nur Joh. 6_{38}—7_3 erhalten ist. In 19 Fällen, wo BℵLT zusammenstehen, liest C 16mal mit der Gruppe (zweimal gegen, einmal fehlt er). Die Gruppe BTC findet sich in 7, BLTC 5, ℵLTC 1, TC 1 Fällen, unter im ganzen 39 Varianten geht C 30mal mit T. An einer Reihe von Stellen bestätigt er die Lesarten von BT als Hesychlesarten, da wo ℵ oder ℵL gegenüberstehen. C ist hier ein um so gewichtigerer Zeuge, als er in andern Varianten wieder eine gemeinsame Textgrundlage mit ℵ aufweist.

Von übrigen Hndschrn. haben etwa noch X R Q (wo vorhanden) (A), vor allem aber die Klasse KM*Π* Min. über die noch eine Untersuchung folgen wird, mit Hesych übereinstimmende Lesarten. Aber von diesen Hndschrn. gehört keine wirklich zu unsrer Gruppe. Das Verhältnis von Ϩ zu D it. bedarf einer eignen Untersuchung. Von Minuskeln hat 33 fast durchgehend Hesychtext. Die Gruppe 13—69—124—346 zeigt sich verwandt.

Wenn ich übrigens schon jetzt der Kürze wegen die betreffende Gruppe von Kodices mit Ϩ (Hesych) bezeichne, so will ich damit nicht behaupten, dass der Beweis für die Existenz von Ϩ schon vollständig geführt sei. Erst die Untersuchung sämmtlicher anderen Fragmente des Buchstaben T wird den geführten Beweis unwiderleglich machen.

II. T^b Petropolitanus Muralti 10. 6. Jahrh. Gregory: litterae unciales litterarum in fragmentis Borgianis similes. Jo. 1_{25}—$_{12}$. 2_9—4_{14}. 4_{34}—$_{50}$ (viele Lücken sind vorhanden).

Nach den nun bekannten Grundsätzen stelle ich sofort folgende Tabelle auf:

		B	ℵ	L
BℵLT	29.	29.	29.	29.[1]
BLT	13.	13.		13.
BℵT	6.	6.	6.	
BT	5.	5.		
ℵLT	4.		4.	4.
LT	10.			10.
ℵT	5.		5.	
T	3.[2]			
Summa	75	TB 53,	Tℵ 44,	TL 56.

Diesmal sind besonders die Stellen interessant, an denen eine enge Verwandtschaft von L und T^b nachgewiesen werden kann.

Jo. 1_{26} *απεκριθη*] . . *κρινατο* LT^bU 33. 67. 248. 249. Orig.

1_{33} *εν* + *τω" πνευματι* + *τω" αγιω* LT (videtur) 33. (*εν πνευματι τω αγιω* X Cyr.)

1_{37} *μαθηται αυτου* Bℵ b, *αυτου μαθηται* CLTX 33. — *αυτου* Rel.

2_{12} *οι μαθηται* — *αυτου* LT Orig. 3—1.

3_{16} *εις αυτον*] *επ' αυτω* L, *επ' αυτον* T (vergl. die ähnliche Variante 3_{15}).

4_{50} *επιστευσεν* ℵB D c vg. Cyr; *και επιστευσεν* AC Rel; *επιστευσεν δε* LT.

1_{27} liest T^b mit L und Rel. + *ο" οπισω μου ερχομενος* gegen Bℵ Orig; 1_{30} *περι* statt *υπερ* gegen BℵC Orig. (2—1); 3_{16} *τον υιον* - *αυτου* gegen Bℵ; 3_{18} *ο* + *δε" μη* gegen Bℵ ff^2 Orig. Tert.

Mit ℵL liest T^b: 4_{46} *και ην*] *ην δε* ℵLT 33. D b e f ff^2 ℙ Cyr; 4_9 *Σαμαρειτις*] *ιτις*^{bis} ℵLTC D.

1_{10} *ηλθαν ειδαν*] *ον* — *ον* ℵLT Rel. geg. BC; 4_2 + *παλιν* ℵLTC B^2 33. DM 69. 124. 346. it. vg. ℙ σ Cyr. (4 Var.)

BLT stehen zusammen: 1_{25} *ηλειας* BLT; ib. *εστηκεν*] *στηκει* BLT 1. Orig. (2—5$^{u. öfter}$) (ℵG(Or.) *εστηκει*).

1_{38} *στραφεις* + *δε* BLT Rel. gegen ℵEF HMV*ΓΔ* al.^{30} Orig.

1_{40} *ιδετε*] *οψεσθε* BLTC 1. 22. 33. 118. 209. σ 𝔔 𝔭 Orig.

---

1) Dazu ist noch 3_{12} zu rechnen, wo T *πιστευετε* liest, 𝔖 *πιστευσετε*, Rel. *πιστευσητε*.

2) Von jenen 3 Varianten sind 2, in denen T mit den späteren Hndschrn. geht, orthographische Varianten: 3_2 *ραββι*, 3_{11} *εορακαμεν*. 1_{28} wird noch besonders besprochen (vergl. 1_{34} T^b *εωρακα*).

2_{11} — *την" αρχην* BLT AΛ 1. 33. 262. Orig. Eus.
2_{12} *οι αδελφοι* — *αυτου* BLT a c e.
2_{15} *το κερμα*] *τα κερματα* BLTX 33. b q ק Orig.
3_{3} — *ο" Ιησους* BLT EFGΓ KMΠ al.[40] Cyr.
3_{28} + *μοι* BLT Rel. geg. ℵEFH VMΓ al.[60]
4_{34} *ποιω*] *ποιησω* BLTC KΠ al.[8] D Clem. Orig. ($2^{u.ö.}$—1). Cyr.
4_{36} *ινα και* BLTC U 1. 33. 67. e ק p hr. Orig. Cyr.
4_{47} + *απ"ηλθεν* BL Rel. gegen ℵC 1. 13. 33. 69. 124. a b e ff^2 σ.
4_{50} *ον*] *ω* BLTC ℵ^{c}A. (13 Var.)

Dem gegenüber stehen folgende Varianten:

1) BT stehen zusammen gegen die übrigen Hndschrn. der Gruppe: 1_{27} *ουκ ειμι εγω* BTX 13. 69. 118. Orig. 4—1, *εγω ουκ ειμι* Rel, *ουκ ειμι* ℵLC ק al.[20] q Clem. Heracl. Orig. (Hesych?); 1_{42} *πρωτος*] .. *ον* BTℵ^c AXMΠ 1. 69. 346. al.[15] ק ?; 3_{15} *εις αυτον*] *εν αυτω* BT C am. fu. (L *επ' αυτω*); 3_{25} *ειπον* + *εγω* BT (*εγω ειπον*) ס e; 4_{9} *πιειν*] *πειν* BCTD *πιν* ℵAL (5. Var.)

ℵT stehen zusammen: 1_{35} *εισηκει*] *ιστ* . . . ℵT AFHPXΛ 1. 35; ib. + *ο" Ιωαννης* mit allen gegen BL;
2_{18} *ειπαν* nur BL 33. Orig.
4_{14} *ο* + *εγω" δωσω* ℵTDM Min.[11] a b f ff^2 q vg. ƥ hr.
4_{45} *α*] *οσα* nur BCLℵ^c AΠ Orig. 4—2[1]) (5. Var.)

BℵT stehen zusammen: 2_{20} *ωκοδομηθη*] *οικ* ... BℵT 33; 3_{36} — *την" ζωην* BℵT Rel. gegen LEFHM al.[50] Cyr; 4_{5} *ου*] *ο* BℵT Rel. gegen CL DMS al.[30]; 4_{42} *σωτηρ. τ. κοσμ.* — *ο Χριστος"* BℵTC 69. 71. a b c ff^2 vg. ק σ Orig. Heracl; *εξηλθεν εκειθεν* — *και απηλθεν* BℵT CD 13. 69. a b e f ff^2 q ק σ Orig. Cyr; 4_{46} *καπερναουμ*] *καφαρναουμ* BℵTC D 33. it. vg. ק Orig. Cyr. (6 Fälle).

Auch diese Gegenprobe bestätigt es, dass T^b am engsten mit L verwandt ist, gleich hinter L folgt jedoch wieder B.

In einer sehr wichtigen Variante weicht T^b jedoch ganz von unsrer Gruppe ab. Es lesen:

1_{28} statt *Βηθανια*] *Βηθαβαρα* T^{b}C^2 K$\Pi\Lambda$IU 1. 22. 33. 69. al.[30] Die Variante verdankt ihr Dasein einem Einfall des Orig. und ist deshalb besonders interessant.

C ist vorhanden Jo. 1_{26-11}, 3_{33}– Ende. Zum Beweis seiner Verwandtschaft mit der Gruppe genügt die Angabe, dass C in

---

1) Hier jedoch weichen ℵT auf die Seite der späteren Hndschrn. ab, BCL haben die Hesychlesart.

18 Fällen 16 mal mit BאLT geht, einmal abweicht, während er einmal nicht mehr zu erkennen ist (vergl. noch oben 1_{37}, wo C in einer Sonderlesart mit LTX geht.

III. T^c Porfirianus Chiovensis 6. Jahrh. Mtth. 14_{19-21}, $_{22-27}$, $_{31-34}$. 15_{2-4}, $_{5-8}$.

Bei der Untersuchung der in Betracht kommenden Varianten wird sofort deutlich, dass L hier nicht auf der Seite unsrer Gruppe steht. (Wie mir scheint gilt dies von B namentlich in der ersten Hälfte des Matthaeus.) Dagegen steht uns hier C zur Verfügung. Das Verwandtschaftsverhältnis von T^c stellt sich folgendermassen:

		B	א	C
BאCT	8.	8.	8.	8.
BאT	8.	8.	8.	
BT	1.	1.		
אT	3.		3.	
אCT	2.		2.	2.
CT	1.[1]			1.
Summa	23	TB 17,	Tא 21,	TC 11.

Da in dem einzigen Fall, wo BT zusammenstehen (5_4 *ειπεν* statt *ενετειλατο λεγων*), schon $א^a$ verbessert hat und die Variante, in der CT zusammenstehen, unbedeutend ist (14_{19} *ηυλογησεν* statt *ευλογησεν*), so stimmen א und T^c diesmal fast ohne Ausnahme in sämmtlichen Lesarten überein.[2] In zweiter Linie steht wieder B.

Ich setze einige Varianten hierher, um die enge Verwandtschaft von א und T^c deutlich zu machen:

Mtth: 14_{27} lesen *ελαλησεν αυτοις* אT 231. ק D σ ff^1; + *ο ιησους* CL Rel; *ελαλησεν ο ιησους αυτοις* Bא^a 131. it. vg. ס.

14_{35} lassen nur אT das *εκεινου* fort.

15_6 *τον νομον* אTC; *τον λογον* Bק D a b e ff^2 σ; *τιν εντολιν* L Rel. Cyr.

1) Dazu bemerke noch folgende Stellen: 14_{26} ~ *περιπατουντα επι της θαλασσης* T 33. g. σ ק ס hr. Eus. 14_{34} *ηλθαν* T 15_5 + *η την μητερα* T^c 13. 33. 124. 346 al.^{30} it.$^{plur.}$ Cyr. + *η την μητερα αυτου* Rel. gegen BאD σ.

2) Es scheint so, als wenn im Mtth. ℌ gerade von א sehr treu bewahrt ist.

IV. T^{d} Romae Borgianus II. 7. Jahrh. gräko-sahidisches Evangeliarium. Mtth. 16_{13-20}. Mrk. 1_{3-8}. 12_{35-37}. Joh. 19_{23-27}. 20_{30-31}.[1])

Ich stelle zunächst die wenigen für Mtth. in Betracht kommenden Varianten hier zusammen, weil hier wieder die Stellung von L eine andre ist.

Mtth. 16_{13} *τινα* — *με* BℵT c vg. ℙ hr. Orig.$^{int.}$; 16_{14} *ειπαν* BT*Π* 33; 16_{17} *και αποκριθεις*] *αποκριθεις δε* BℵT D 1. 13. 33. 124. 346. b c ff^{2} vg. ℙ Eus; 16_{19} *κλεις*] *κλειδας* BℵLT Orig. 3—1; 16_{20} *μαθητας* — *αυτου* BℵCDT Orig. 2—3.

An den übrigen Stellen stellt sich das Verhältnis von T^{d} zur Gruppe folgendermassen dar:

		B	ℵ	L
BℵLT	12.	12.	12.	12.
BLT	1.	1.		1.
BT	3.	3.		
ℵLT	2.[2])		2.	2.
ℵT	1.		1.	
BℵT	1.	1.	1.	
T	4.			

In Summa 24. TB 17. Tℵ 16. TL 15.

Diesmal geht T^{d} in vier Varianten mit den späteren Kodices: Joh. 19_{24} *πληρωθη* + *η λεγουσα* gegen Bℵ 249. a b e c ff^{2} ᵓ Eus: 20_{31} *πιστευσητε* statt *πιστευητε* gegen Bℵ; Mrk. 1_{6} *εσθιων* (für *εσθων*) gegen BℵLΔ 33: 1_{8} + *εν υδατι* gegen Bℵ HΔ 16. 33. 56. 58. 258. al.[4] Orig. — In den Varianten geht freilich auch L mit den späteren Kodices, ich hätte deshalb die Stellen auch unter der Rubrik LT bringen können, aber da L sonst keine Spuren besondrer Verwandtschaft mit T^{d} zeigt, so sehe ich lieber in diesen Varianten ein Hinübertreten von L und T zur entgegengesetzten Gruppe. Die überwiegende Verwandtschaft

1) Mtth. 16_{13-20} und Mrk. 1_{3-8}. 12_{35-37} sind nach Tregelles Nov. Test. Prolegomena Pars VII. (Addenda und Corrigenda) gegeben, die Fragmente aus Joh. nach Tischendorf.

2) Wenn Joh. 20_{30} ℵ nach Treg. gegen Ti. *των μαθητων* + *αυτου* liest (Ti. führt ℵ auf beiden Seiten auf).

von T^d mit unsrer Gruppe, vor allem wiederum mit B, ist ohne weiteres deutlich.

V. T^e Cantabrigiensis biblioth. univers. Add. 1875. 6. Jahrh? Evangeliarum „binis columnis, quarum una ut videtur thebaica fuit". Mtth. 3_{13-16}.

Ich notiere einfach die wenigen Varianten:

3_{14} — *Ιωαννης* BאT ט.

3_{16} *και βαπτισθεις*] *βαπτισθεις δε* BאCT vg. ט ק; ∼ *ευθυς ανεβη* AאT(D) it. vg. ט ק σ.[1])

Da die Varianten von T^f mir leider nicht zugänglich sind, so folgt:

VI.[2]) $T^{woi.}$ Olim Woidii hodie Oxonii officinae Clarendonianae. 5. Jahrh. Eine griechisch-thebaische Hndschr, mit koptischen Nummern der Seiten.

Lk. 12_{15}—13_{32}, Jo. 8_{33-42}.

Diese Hndschr. bietet ein etwas andres Bild. Sie zeigt einen entschiedenen Mischtext, und muss mit mehreren Hndschrn. verglichen sein, wie aus folgenden Stellen deutlich werden wird.

13_{24} lesen *στενης θυρας* BאL D 1. 131. Orig. 1—2; *στενης πυλης* AX Rel; T: (*δια της*) *θυρας στενης πυλης*. Offenbar hat T hier eine gemischte Lesart und zwar ist (s. d. Stellung) wahrscheinlich *θυρας*, also die Lesart von 𝔥 später eingeschoben.

8_{38} lesen BLCא^c XK Min.^{14} f ק 𝔭^m hr. Cyr. *ηκουσατε παρα του πατρος*, alle übrigen *εορακατε παρα τω πατρι*, אT *εω(ο)ρακατε παρα του πατρος*. (Die Übereinstimmung von אT mag zufällig sein.)

12_{23} *η γαρ ψυχη* BאL DMXS Min.^{25} b e ק σ ס: *η ψυχη* die übrigen; Tט *οτι η ψυχη*.

Bei der Abwägung des Verwandtschaftsverhältnisses von $T^{woi.}$ lässt sich nicht überall mit Sicherheit entscheiden, welche Gruppe T begleitet. Ich stelle zunächst die Stellen zusammen, an denen T mit 𝔥 geht.

1) 12_{15} *της*] *πασης*; 2) *η ζωη αυτου*]....*αυτω*; 3) *υπαρχοντων αυτω*] *αυτου*; 4) 12_{16} *ηυφορησεν*] *ευ*....; 5) 12_{18} *τα*

---

1) Notiert bei Tregelles a. a. O. cf. S. 87. A. 1.

2) T^f Mellsiae Horneri 9. Jahrh. gräkosahidisches Evangeliarium Mtth. 4_{2-11}. Gregory 439.

γεννηματα] τον σιτον; 6) — μου[1]; 7) 12_{20} αφρον] αφρων; 8) — απ" αιτουσιν[1]); 9) 12_{22} σωματι + υμων; 10) 12_{26} ουτε] ουδε[2]); 11) 12_{28} εν — τω" αγρω; 12) αμφιεννυσι] αμφιε(α)ζει; 13) 12_{29} η τι] και τι; 14) 12_{30} επι ζητειτε] ουσιν; 15) 12_{33} βαλ + λ"αντια; 16) 12_{38} ∼ καν εν τη δευτερα καν (T και) εν τη τριτη φυλακη ελθη και ευρησ. ουτ; 17) 12_{40} και υμεις — ουν[3]); 18) 12_{42} καταστησει] κατεστησεν; 19) 12_{43} ∼ ουτως ποιουντα; 20) 12_{47} εαυτου] αυτου; 21) μηδε] η; 22) 12_{49} εις] επι; 23) 12_{50} ου] οτου; 24) 12_{53} διαμερισθησεται] .... ονται; 25) 12_{53} εφ] επι; 26) επι θυγατρι επι (την) θυγατερα; 27) επι μητρι] επι (την) μητερα[4]); 28) 12_{56} ∼ του ουρανου και της γης ℵ[c]LT XKΠ al.[40] ס ק D it. vg. σ (vielleicht? eine Lesart von $\mathfrak{H}$); 29) 12_{58} σε παραδω] .... δωσει; 30) 12_{59} $\mathfrak{H}$ εως, Rel. εως ου, T εως αν hat also in seinem Archetypus wohl εως gelesen; 31) το εσχατον λεπτον] τον ....; 32) 13_2 αποκριθεις — ο Ιησους; 33) 13_3 μετανοησητε] μετανοητε; 34) ωσαυτως] ομοιως; 35) 13_4 ουτοι] αυτοι; 36) — τους" ανθρωπους; 37) + εν" Ιερουσαλημ; 38) 13_5 μετανοητε] μετανοησητε; 39) 13_7 + αφ᾽ου[5]); 40) 13_9 ∼ εις το μελλον ει δε μηγε; 41) 13_{11} γυνη — ην; 42) δεκα — και" οκτω[6]); 43) 13_{14} εν ταυταις] εν αυταις[7]); 44) 13_{19} δενδρον — μεγα; 45) 13_{20} — και" παλιν[8]); 46) 13_{22} πορειαν] ιαν ? 47) 13_{27} λεγων BT, λεγω Rel, > ב ק ℵ it. vg; 48) οιδα — υμας; 49) 13_{29} και + απο" βορρα; 50) vielleicht noch hierherzuziehen, 13_{26} αρξεσθε] ησθε ℵLT Rel. gegen B EGHU

---

1) Zu beachten ist, dass 13_{21} EmFmGmHUVm $\Gamma\Delta$ al.[60] einschieben ταυτα λεγων εφωνει ο εχων ωτα ακουειν ακουετω.

2) 12_{24} ℵLQ De ουτε — ουτε; BRel. ου — ουδε; T ου — ουγε. Hier lässt sich kaum entscheiden, da auch $\mathfrak{H}$ sich kaum bestimmen lässt. 12_{27} lesen — οτι" ουδε BT Rel. gegen ℵLAXDM al.[30] b c e f ff[2] i q σ ק ב).

3) 22_{42} lesen ο φρονιμος BT ב Rel; και φρονιμος ℵL ק AMUXΓ it. vg. σ ס ף Orig.

4) 12_{55} lassen ℵLD ο τι aus (ℵL schwerlich = $\mathfrak{H}$).

5) Vielleicht εκκοψον + ουν 13_7 LTAX 33. it. vg. ק ב die Lesart $\mathfrak{H}$'s.

6) Nicht entscheiden lässt sich über die Variante 13_{13} ανορθωθη — ανωρθωθη.

7) 13_{19} εαυτου αυτου nur DFX LKΠ al.[15]

8) Nicht zu entscheiden ist 13_{21} + εν"εκρυφεν ℵT Rel. gegen BLUKΠ 157 al.[65] (wahrscheinlich $\mathfrak{H}$ auf Seite von B).

V*Λ*: 51) Joh. 8_{33} *αυτω*] *προς αυτον*; 52) 8_{38} *εορακα*] *εω* ....; 53) *πατρι* — *μου*; 54) *πατρος* — *υμων*; 55) 8_{39} *ητε*] *εστε*; 56) + *ε"ποιειτε*; 57) 8_{41} *ειπον* — *ουν*.

Neben 7 Varianten, in denen nicht entschieden werden kann, finden wir T^woi. in 57 Fällen auf Seiten von 𝔖. — Das Verwandtschaftsverhältnis zu den einzelnen Hndschrn. der Gruppe stellt sich folgendermassen dar:

		B	א	L
BאLT	32.	32.	32.	32.
BLT	8.	8.		8.
BאT	7.	7.	7.	
BT	3.	3.		
אLT	4.		4.	4.
אT	2.[1]		2.	
LT	1.[2]			1.
Summa	57.	TB 50.	Tא 45.	TL 45.

Dem gegenüber stelle ich die Varianten, in denen T^woi. mit andern Gruppen von Kodices geht.

1) Luc. 12_{21}[3] *αυτω*] *εαυτω*; 2) 12_{22} ~ *υμιν λεγω*; 3) *τη ψυχη* — *υμων*; 4) 12_{25} *πηχυν* + *ενα* (auch Lא^a); 5) 12_{28} lesen. *εν αγρω τον χορτον οντα σημερον* BאL.
τον χ. εν (τω) αγρ. οντα σημ. *Λ* ק ט (e) 262.
τον χ. εν τω αγρ. σημ. οντα *Λ*ESV*Γ* plurimi.
τον χ. σημερον εν (τω) αγρω οντα T AQU KM*Π* al.[15] f q am. fu.
τον χ. του αγρου σημ. οντα DGH*X* al.[15]

6) 12_{29} *αυτου*] *του θεου*; 7) 12_{31} *ταυτα* + *παντα* Tא^a ק AXKM*Π* DGU*Γ* it. vg. ס 𝔭 Min.^plur. gegen BאL Rel. al.[30] a e ט σ; 8) 12_{35} ~ *αι οσφυες υμων* TAQ K*Π* al.^mu. it. vg. Orig.[4]); 9) 12_{38} [4] *οι δουλοι" εκεινοι*; 10) 12_{39} *ουκ* + *αν" αφηκεν*; 11) *διορυχθηναι*] *διορυγηναι*[5]); 12) 12_{42} *και ειπεν*] *ειπεν δε*; 13) 12_{52} ~ *εν οικω ενι*[6]); 14) 12_{53} *την πενθεραν* + *αυτης*

1) Var. 56 geht auch B² mit אT.
2) Dazu vielleicht noch die Variante 13_7. s. o. S. 89. Anm. 7.
3) 12_{17} BL allein *αυτω* statt *εαυτω*.
4) Nach Tregelles, während Ti. keine Angaben hat.
5) Unentschieden bleibt 12_{41} + *αυτω* אT ק ט Rel. gegen BLRX Min.[5] D b c e ff² i. (wo 𝔖?).
6) 12_{44} *αυτου*] *αυτω* TMP*ΓΛ* 157.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

(auch ℵ^{c}); 15) 12_{54} + *την" νεφελην*; 16) *επι] απο*; 17) — *οτι*; 18) 13_{1} *πιλατος* (auch L); 19) 13_{2} *ταυτα] τοιαυτα*; 20) 13_{4} *δεκα* + *και" οκτω*[1]); 21) 13_{5} *ωσαυτως] ομοιως*[2]); 22) 13_{6} ∾ *πεφυτευμενη εν τη αμπελ. αυτ*; 23) 13_{14} + *οτι" εξ*[3]); 24) 13_{15} *δε] ουν*[4]); 25) 13_{18} *ουν] δε*: 26) 13_{22} *ιεροσολυμα] ιερουσαλημ*[5]): 27) 13_{25} *κυριε* + *κυριε*; 28) 13_{27} — *οι" εργαται* TA KM*Π*U*Γ* ק ט Min. plur.[6]); 29) + *της" αδικιας*; 30) 13_{31} *εν αυτη] εν ταυτη* T D KM*Π* 63. 116. 157. al.[10] b f ק ט; 31) *ωρα] ημερα*: 32) *προσηλθαν] ον*; Joh. 8; 33) 8_{38}[7]) lesen *α* — *α* BℵCD *X* Min. aliq. ק Orig. Cyr; *ο* — *ο* T Rel; *ο* — *α* K 1. 13. 33. al.[12] b e f vg; *α* — *ο* ℵ^{c}L; 34) ∾ *εγω ο* (*α*); 35) 8_{39} *ειπαν] . . ον*.

Es treten also jenen 57 Fällen, in denen T mit 𝔓 geht, 34 andre gegenüber, in denen T sich andern Gruppen zugesellt. Besonders aber zeigt T noch Verwandtschaft mit der Gruppe (A) KM*Π* (siehe die Varianten Nr. 5. 7. 8. 28. 30 in der letzten Tabelle).[8]) Die Gruppe KM*Π* steht mit T nun auch zusammen auf der Seite von 𝔓; Lk. $12_{15}{}^{\text{bis}}{}_{17\cdot 49\cdot 50\cdot 56\cdot}$ $13_{1\cdot 5\cdot 14}$, also in neun Varianten. Dagegen kommen von den letztgenannten 34 Varianten wieder 3 (Nr. 10. 17. 33) in Abzug, da hier K(M*Π*) mit 𝔓 gehen. Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen T und KM*Π* kommt also zum Ausdruck durch die Zahlen 40 : 51 (günstige zu ungünstigen Fällen).

Immerhin zeigt sich T$^{\text{woi.}}$ enger 𝔓 verwandt als irgend einer andern Gruppe. Wahrscheinlich ist der Text von 𝔓 in einen älteren Archetypus, der aus einer andern Gruppe stammte, von dem Schreiber von T$^{\text{woi.}}$ hineingearbeitet.

Wir können nach alledem das Resultat ziehen. Die Gruppe von Hndschrn. unter dem Buchstaben T, die sich bestimmt in Ägypten lokalisieren lässt, weist mit unzweifelhafter Deutlichkeit

---

1) Dagegen liest T 13_{11} mit 𝔓 *δεκα οκτω*.
2) 13_{3} liest T mit H *ομοιως* 13_{5} *αλλ* + *α* TK*Π* (L *αλλ'η*).
3) 13_{10} — *εν"* DT 1. 13. 69. 209. 346. it. vg.
4) 13_{15} + *εν" τω* AT (ק ט); *απα-γα"γων* Bℵ 1.
5) 13_{22} *κατα* + *τας" πολεις* XLT 1. 157. 6. pe.
6) 13_{28} *οψησθε] οψεσθε* BDX 69. 124. 346. al.[16]; *ισαακ] ισακ* ℵL. D a b e i.
7) 8_{33} *ο* + *δε" υιος* DT a vg. ff^{2} Cypr.
8) Vergl. oben Anm. 2.

auf eine zweite Gruppe von Hndschrn, die wir nicht nur in Fragmenten besitzen, B𝔎LT (von Minuskeln gehört 33 hierher).

Es ist nun kaum anzunehmen, dass die enge Verwandtschaft dieser ganzen Reihe von Hndschrn, die doch um mehrere Jahrhunderte aus einander liegen, ihren Ursprung nur daher haben sollte, dass sie alle irgend einen beliebigen gemeinsamen Archetypus gehabt haben; wir werden vielmehr die Verwandtschaft am einfachsten durch die Annahme erklären können, dass in allen diesen Kodices Hndschrn. aus einer Kirchenprovinz vorliegen, in der es einen fixierten autorisierten Text der heiligen Schriften, eine Recension gab.

Die Kirchenprovinz, um die es sich hier handelt, kann keine andre als die ägyptische sein, und da wir nun von Hieronymus wissen, dass in Ägypten in der That die Recension des Hesych anerkannt war, so ist der Schluss gesichert, dass wir in B𝔎(C)LT die Recension des Hesych — wenigstens für die Evangelien des neuen Testaments — zu erblicken haben. Mit leichter Mühe liesse sich überdies noch nachweisen, dass zu dieser Gruppe in Matthäus noch Kodex *Z* und im Lukas die Fragmente von Ξ hinzukommen.

Der wichtigste Zeuge dieser Recension ist unstreitig der Kodex B, er steht gleichsam im Mittelpunkt der ganzen Gruppe, und fast alle Linien laufen in ihm zusammen. Wenngleich sich bei T^b der Kodex L und bei T^c der Kodex 𝔎 als am engsten verwandt erwiesen haben, so folgte doch auch hier B jenen auf dem Fuss. Es würde sich leicht erweisen lassen, dass immer gerade B auch mit 𝔎, mit L, mit C da, wo diese Kodices wirklich zur Gruppe sich gesellen, die engste Verwandtschaft zeigt. Das ist sehr bedeutsam, es ist daraus der Schluss zu ziehen, dass B am reinsten die Recension des Hesych erhalten hat, ja es ist sogar zu vermuten, was nachher noch weiter ausgeführt werden soll, dass B sogar die Orthographie der Recension erhalten hat.

Hochbedeutsam ist nun, dass sich für B speziell noch eine Spur findet, die nach Ägypten hindeutet. Die Paulinischen Briefe stehen zwar in B schon in derselben Reihenfolge, wie in den meisten älteren Hndschrn. Es hat jedoch in dem corpus paulinum eine durchlaufende Kapitelzählung, und aus der Numerierung dieser Kapitel ist zu ersehen, dass in dem Archetypus des Kodex B der Hebräerbrief vor dem Epheserbrief d. h. zusammen

mit den grösseren Paulinen stand.[1]) Die Thatsache deutet in die Kirchenprovinz Ägypten und auf die dortige Wertschätzung des Hebräerbriefs als eines paulinischen Briefes.[2]) Die Vermutung wird bestätigt durch die Beobachtung, dass in der sahidischen Übersetzung die Ordnung II. Cor. Hebr. Gal. sich findet[3]), während sich sonst nirgends eine parallele Erscheinung nachweisen lässt. — B weist auch in den übrigen Stücken des neuen Testaments altertümliche Kapiteleinteilungen auf, und zwar im Lukas übereinstimmend mit Kodex Ξ[4]), in der Apostelgeschichte sogar eine zweifache Kapiteleinteilung, von denen die eine (36 Kapitel) wahrscheinlich dem Euthalius bekannt war, die andre (69 Kapitel)[5]) mit der des Sinaiticus übereinstimmt, in den katholischen Briefen ebenfalls eine doppelte Einteilung.[6]) Endlich hat Zahn[7]) es sehr wahrscheinlich gemacht, dass der Schreiber von B, wenn er für den Markusschluss, der bei ihm fehlt, einen offenen Raum liess, dabei nicht den längeren, sondern den kürzeren Markusschluss vor Augen hatte. Dieser Schluss findet sich nun auch in dem altafrikanischen Italakodex k, ferner hat Zahn es wahrscheinlich gemacht, dass derselbe in einer alten Hndschr. der memphitischen Version, dem Archetypus des Kodex Hunt. 17 (7. 1174)[8]), in dem dieser Schluss noch am Rande steht, den eigentlichen Abschluss gebildet habe.[9]) Er steht ferner im Kodex L, der die beiden Schlüsse bringt, an erster Stelle. Ganz ähnlich ist der Schluss des Cod. Ψ[10]), dieser unterscheidet sich von L nur dadurch, dass er den kürzeren Schluss nicht mit einem: φερετε(αι) που και ταυτα einleitet wie L, sondern noch als unmittelbaren Schluss des Evangeliums bringt (nur dass er hinter dem εφοβουντο γαρ

1) Gregory 140.
2) Auch Zahn hebt die Beziehungen von B zur ägyptischen Tradition hervor. Gesch. d. neutestamentlichen Kanons II, 359. A. 4. 361. A. 1.
3) Gregory 140.
4) Gregory 141.
5) Gregory 155.
6) Gregory 156.
7) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 912.
8) a. a. O. 921.
9) Dazu kommen Hndschrn. der äthiopischen Übersetzung und $p^{mrg.}$ s. den Apparat bei Ti.)
10) Gregory 445.

das kritische Zeichen $\overset{\wedge}{\tau}$ hat) und dann den längeren Schluss mit einem *εστιν και ταυτα φερομενα* anhängt. Der Schluss von Ψ scheint also im Verhältnis zu L der ältere zu sein. Nehmen wir hinzu, dass ℵ und die sahidische Übersetzung[1]) überhaupt keinen Schluss haben, und beachten, dass Afrika und Ägypten benachbarte Kirchenprovinzen sind, so sind wir auch bei dieser wichtigsten Differenz innerhalb der Textüberlieferung des neuen Testaments wieder derselben Gruppe von Zeugen in engem Zusammenhang begegnet.

Der geführte Beweis[2]) lässt sich noch ergänzen durch den Nachweis, dass auch die ägyptischen Kirchenväter wesentlich dem Text unsrer Gruppe bei ihren Citaten folgen. Hier käme in erster Linie Cyrill in Betracht, jedoch bedürften wir zu einer genaueren Untersuchung eine zuverlässige Ausgabe seiner Werke. Auf zahlreiche Berührungen unsrer Gruppe mit Cyrill ist schon in obiger Zusammenstellung aufmerksam gemacht. — Übrigens schloss schon J. E. Grabe für das Buch der Richter im alten Testament aus den Übereinstimmungen mit den Citaten des Athanasius und Cyrill: dass im Buch der Richter genuinam LXX interpretum versionem eam esse, quam ms. codex alexandrinus exhibet, romanam autem editionem, quod ad dictum librum, ab illa prorsus diversam atque eandem cum hesychiana esse.[3]) Diesen Nachweis Grabes hat dann Lagarde in seinen Septuaginta-Studien (Teil I) aufgenommen und weiter geführt.

Über das Verhältnis von 𝔖 zu ק ט lässt sich, ehe eine kritische Ausgabe der Übersetzungen erfolgt ist, noch nichts genaues sagen. Deutlich ist schon nach den Angaben bei Ti, dass die Übersetzungen ebenfalls eine Textgeschichte hinter sich haben. Deutlich ist ferner, was schon aus den obigen Zusammenstellungen hervorgeht, dass die Übersetzungen mit 𝔖 eng verwandt sind. Aber selbst auf die Hauptfrage, ob ק und ט etwa als die Grundlage der Recension 𝔖 anzusehen sind, oder ob sie selbst schon

1) Zahn a. a. O. 926.

2) Ich füge demselben noch nachträglich bei, dass diejenige Minuskel, die in der Apostelgeschichte (cf. Westcott-Hort § 211) am meisten mit den ältesten Hndschrn. (in Acta BℵAC) geht, die Minuskel 61 ist, welche Tischendorf in Ägypten gefunden hat (Gregory 624).

3) cf. Lagarde a. a. O. 3 ff.

im wesentlichen Vertreter der Recension sind, lässt sich vor der Hand noch keine sichere Antwort geben. Mir scheint auf der einen Seite deutlich, dass auch diese Übersetzungen, über deren Entstehungszeit wir nichts genaues festsetzen können, schon stark von Ϛ beeinflusst sind, auf der andern Seite aber noch in vielen Fällen einen urwüchsigen unrecensierten Text zeigen. Nur so erklären sich mir die zahlreichen Fälle, in denen D it. σ mit ק und ט allein übereinstimmen.

Als Beispiele bringe ich die aus Luk. 22_{20}—23_{20} (s. o. T^a) gesammelten Varianten:

V. 24) *τις αυτων δοκει ειναι μειζων τις αν ειη μειζων* D a σ ס ק ט; 41) *απεσπασθη απεσταθη* D; *απεστη* G. item c d f l, similiter ק ט; 45) *τους μαθητας αυτου* it. vg. σ ק ט; 50) *εις τις] εις* it. vg. ק ט; 53) ~ *εν τω ιερω μεθ' υμων* D ק ט? 64) *προφητευσον + ημιν Χριστε Χ* ט Cyr. + *ημιν* b c i q ט fragm. ק; 66) ~ *ημερα εγενετο* א a c (ק ט); 3 *αποκριθεις αυτω εφη| απεκριθη αυτω λεγων* D a ק ט. — 47) *ηγγισεν τω Ιησ. φιλησαι αυτον] εγγισας εφιλησεν τον Ιησουν* D it. σ ק ed. dz.; 49) *εσομενον| γενομενον* D ק; 54) *ηκολουθει + αυτω* D it. σ ק; 55) *εκαθητο + και* D b c f i l q ק. — 23) *και αυτοι] αυτοι δε* D e f ט; 32) *και συν ποτε] συν δε* D e ט; 41) *και αυτος] αυτος δε* D ט (ק petr. 1 *και αυτος δε*); 61 *και στραφεις] στραφεις δε* D ט; 63) *και οι] οι δε* D ט e; 13 — *και" του λαου* a b e f ט; *εν τω ανθρωπω τουτω αιτιον αιτιον εν αυτω* D ט.

Diese Stellen beweisen hinlänglich die Annahme einer gemeinsamen Grundlage von D it. ט ק, die jedoch in den meisten Fällen von ט ק nicht mehr erhalten ist.

Klar ist, dass sich mit alledem das Urteil über den Kodex B und seinen Wert zur Rekonstruierung des neutestamentlichen Textes um ein erhebliches ändern muss. B und א sind nicht mehr zwei auf einsamer Höhe stehende Zeugen des neutestamentlichen Textes, in denen sich der Wortlaut des neuen Testamentes in fast wunderbarer Weise erhalten hätte. Sie teilen den specifischen Charakter ihres Textes mit einer ganzen Gruppe von andern Hndschrn. gleichen Charakters, sie vertreten eine bestimmte lokale Tradition des neutestamentlichen Textes.

Mit alledem ist natürlich ein letztes Wort über Kodex B noch nicht gesprochen. Es steht ja nicht so, als wenn die recensierten Texte die schlechteren wären im Vergleich mit den Hndschrn.

und Zeugen ältesten Datums, die unberührt von einer Recension auf uns gekommen sind. Auch schon in der alten Zeit gab es Textkritiker, die einigermassen wissenschaftlich verfuhren, und jene Kritiker und Recensenten waren in der Lage, Hndschrn. zu Rate ziehen zu können, wie wir sie doch bei weitem nicht mehr erreichen. Es mag sein, dass B auf eine Recension zurückführt, die sehr umsichtig gemacht ist und auf sehr alte Zeugnisse sich stützte, während z. B. D den Zustand seines Textes dem Spiele des Zufalls oder der Willkür und Laune einzelner Abschreiber verdankt. Aber die ganze Fragestellung ist hiermit eine andre geworden, und das wird man sich immer wieder klar machen müssen: B vertritt nur eine Lokaltradition von vielen, mit der absoluten Bevorzugung B's bei der Herstellung des Textes muss gebrochen werden.

Es wäre nun die nächste Aufgabe, eine umfassende Beurteilung der Art und Eigentümlichkeit der Recension, der Kodex B unterworfen war, zu geben. Aber diese Arbeit übersteigt augenblicklich meine Kraft. Eine erschöpfende Darstellung in der Art, wie ich sie über die Andreasklasse in der Apokalypse zu geben versucht habe, würde etwa das zehnfache an Raum einnehmen. Auch liegen mir Sammlungen in dem Umfang, wie ich mir die Arbeit denke, bis jetzt nur für Matthäus und Markus vor. Endlich hat es seine ganz eigentümlichen Schwierigkeiten, einem Textkritiker des vierten Jahrhunderts seine Methode und seine Prinzipien nachzurechnen. Es dürfte das noch schwieriger sein, als etwa Prinzip und Methode in der Revision der Lutherbibel nachzuweisen. So muss ich mich auf ein paar Andeutungen beschränken, in welcher Art und Richtung ich mir die Arbeit denke, und darauf ein paar Proben zu bringen, aus denen einigermassen klar wird, dass der Text, wie er in unsrer Gruppe von Hndschrn. vorliegt, bewusster Überlegung und planmässiger Arbeit sein Dasein verdankt.

Der erste Grundsatz bei der Arbeit ist der, dass Kod. B eine Auktorität allerersten Ranges ist, da wo es gilt festzustellen, was denn eigentlich in der Hesychrecension gestanden. Natürlich wird man von ihm aus sehr oft auch auf die andern Vertreter der Gruppe rekurrieren müssen, aber im ganzen und grossen hat B bis auf Minutien, bis auf die Orthographie den Charakter der Recension erhalten.

Als erste Eigentümlichkeit von Ϩ nenne ich die, dass er fast überall, wo Varianten in dieser Hinsicht vorhanden sind, den kürzeren Text bietet. Die Varianten von dieser Art bilden etwa ein Drittel sämtlicher nennenswerter Varianten. Nun ist man in allen diesen Fällen rasch bei der Hand, den längeren Text für den korrigierten zu halten. — Und es ist ja richtig, es scheint so, als wenn die jüngeren Hndschrn. in der That starke Neigung haben, Pronomina einzuschieben, ein Subjekt zu dem blossen Verbum zu ergänzen, ein Asyndeton durch Einschiebung von Partikeln aufzuheben. Aber dies Urteil darf nun auch nicht verallgemeinert werden. Man darf eben nicht vergessen, dass hinter Ϩ nur eine lokale Tradition steht. Auch ist die Möglichkeit wohl nicht allgemein genug anerkannt und beachtet, dass Abschreiber und Übersetzer des neuen Testaments den Text schon aus Bequemlichkeit kürzten, synonyme Ausdrücke wegliessen etc. Am besten erhält man einen Eindruck davon, wenn man den altafrikanischen Italakodex k (Bobbensis) mit dem griechischen Text vergleicht. k aber ist sehr verwandt mit der Textgrundlage von Ϩ!

Sehr lehrreich sind hier gerade diejenigen sowohl dem Umfang als auch der Konstellation der Hndschrn. nach hochinteressanten Varianten, auf die Westcott und Hort ihr ganzes textkritisches System aufbauen.

S. 95—104 besprechen W-H acht Stellen aus den Evangelien, in denen jedesmal die Überlieferung des Textes in dreifach gespaltener Form auftritt, so dass jedesmal unser Ϩ die erste Form (W-H = α), die Gruppe des sogenannten western text die zweite (β), die übrigen Kodices die dritte Variation vertreten (δ). W-H suchen nun nachzuweisen, dass δ jedesmal aus $\alpha + \beta$ durch bewusste Redaktion entstanden ist. Vorausgesetzt, dass dieser Nachweis gelungen wäre, so wäre damit allerdings doch noch kein Grund vorhanden zur Behauptung der völligen Wertlosigkeit von δ. Aber auch der Beweis scheint mir nicht erbracht. — Vorläufig mache ich noch darauf aufmerksam, dass ק an allen 8 Stellen, ב in den drei Fällen, wo er vorhanden ist, mit Ϩ geht.

Ich bespreche zunächst die Stelle Mrk. 9_{49}. Es lesen:

α) πας γαρ πυρι αλισθησεται BℵL Δ 1—118—209. 61. 73. 205. 206. 229. 251. 258. 435. 471. 485. 565. $10^{pe.}$ k ? ק$^{dz.\ petr.\ 3}$.

β) *πασα γαρ θυσια αλι αλισθησεται* D it. σ^2 vg.$^{cod.}$

δ) *πας γαρ πυρι αλισθησεται και πασα θυσια αλι αλισθησεται* Rel. ס f q vg.

Es ist kaum denkbar, dass hier, wie W-H wollen, die schwierige Lesart β von dem Schreiber des Archetypus D it. (σ) aus Levit. 7_{13} eingebracht ist. Wir sollten dann erwarten, dass wenigstens β nicht einfach an Stelle von α getreten, sondern als Glosse hinzugesetzt wäre, wie wir den Thatbestand in δ finden, so dass dann δ die Priorität vor β hätte. Aus einem doppelten Grunde aber konnte hier leicht eine Verkürzung eintreten, erstens infolge eines Schreibfehlers per Homoiotel. (*αλισθησεται . . . . αλισθησεται*) und ferner durch willkürliche Korrekturen. Der schwerfällige und schwerverständliche Satz forderte ja geradezu zu Korrekturen heraus. Der längere Text von δ ist der ursprüngliche.

Mrk. 6_{33} lesen:

α) *και προηλθον αυτους* Bא(LΔ 13.) 49.$^{ev.}$ 𝔭 vg. ק.

β) *και συνηλθον αυτου* D 28. b, *και ηλθον αυτου* ff. i 565. *και ηλθον* a.

δ) *και προηλθον αυτους και συνηλθον προς αυτον* Rel. f q ס 𝔭.

Es ist nicht recht einzusehen, wie β aus α entstanden sein könnte, wenn α wirklich, wie W-H wollen, die ursprüngliche Lesart wäre. Die Gründe, die sie (97 unten) dafür anführen, sind doch nicht zureichend. War der Ausdruck *προηλθον αυτους* unverständlich, warum wurde er dann nicht überhaupt fortgelassen, anstatt dass er hier durch den nach *συνέδραμον ἐκεῖ* ungeschickten Ausdruck *συνηλθον αυτου* ergänzt wurde? Nehmen wir dagegen δ als das ursprüngliche, so erklärt sich leicht, dass in α nach dem *προηλθον αυτους* ein *συνηλθον αυτου* (oder *προς αυτον*) ausfiel, und dass β das schwierige *προηλθον αυτους* fortliess, wie LΔ 13 es in *προσηλθον αυτους* verwandelten. — Ob endlich *συνηλθον αυτου* oder *προς αυτον* das ursprüngliche ist, lässt sich schwer entscheiden.

Mrk. 8_{26}:

α) *μηδε εις την κωμην εισελθης* BאL 1. 209. ק.

β) *υπαγε εις τον οικον σου και μηδενι ειπης εις την κωμην* D (q).[1]) *υπαγε εις τον οικον σου και εαν εις την κωμην εισελθης*

1) (o) k *μηδενι ειπης εις την κωμην.*

μηδενι ειπης (*μηδε εν τη κωμη*) 13—69—346. 28. 61. 565. i (b f ff.[2] g[1. 2] vg.[1])

δ) *μηδε εις την κωμην εισελθης μηδε ειπης τινι εν τη κωμη* Rel. ɔ p.

Hier steht die Sachlage denn doch ganz anders als W-H vermuten. *δ* ist keineswegs = *α* + *β*, sondern in *β* ist zunächst die Lesart *υπαγε εις τον οικον σου* eine erleichternde Glosse zu dem schwierigeren *μηδε εις την κωμην εισελθης*, durch die in der That der Sinn dieser Befehle richtig wiedergegeben wird. Die Verbesserung zeigt sich am ursprünglichsten im Italakodex a. Die meisten Vertreter der Klasse *β* bringen dann noch eine zweite Veränderung: *και εαν εις την κωμην εισελθης*. Es setzt also *β* den Text von *δ* voraus und es stehen *β* und *δ* zusammen gegen *α*. Zu entscheiden ist also zwischen *α* und *δ*, und wegen der überwiegenden Bezeugung und des unerträglich harten *μηδε* ist die Lesart *δ* vorzuziehen, und anzunehmen dass *α* durch Nachlässigkeit entstanden ist, oder absichtlich in ihm das, wie es schien, nach *μηδε εις την κωμην εισελθης* wenig passende *μηδε ειπης τινι εν τη κωμη* ausgelassen wurde. Umgekehrt kann man unmöglich behaupten, dass wegen des in *α* isoliert stehenden *μηδε* der folgende Satz in *δ* ergänzt wurde. Da lag doch eine Änderung des *μηδε* in *μη* näher. Die umgekehrte Verkürzung wie in *α* liegt überdies im Italakodex k vor. Endlich giebt die Lesart von *δ* einen guten Sinn: Nicht sollst Du ins Dorf (unter die Menschen) gehen, (d. h. von *β* richtig erklärt: Du sollst Dich ins Haus zurückziehen) noch irgend jemand im Dorfe etwas sagen. (Die zweite Satzhälfte giebt den Grund des ersten Befehls an.)

Mrk. 9$_{38}$ ist es allerdings wahrscheinlich, dass der überladene Satz in *δ* *ος ουκ ακολουθει ημιν και εκωλυσαμεν αυτον, οτι ουκ ακολουθει ημιν* aus *α*: *και εκωλυομεν αυτον οτι ουκ ηκολουθει ημιν* und *β*: *ος ουκ ακολουθει μεθ' ημων και εκωλυομεν αυτον* entstanden ist. Doch ein sicheres Urteil kann auch hier nicht abgegeben werden, und Ti. hat z. B. den Text von *δ* aufgenommen. Möglich ist auch, dass *α* und *β* den überladenen Ausdruck gekürzt haben.

1) a: *υπαγε εις τον οικον σου και μη εις την κωμην εισελθης μηδε τινι ειπης.*

Lk. 9_{10} lesen:

α) *εις πολιν καλουμενην Βηθσαιδα* BLΞ 33. ב ק.
„ *κωμην* „ „ D.
β) *εις τοπον ερημον* א 157. (13—69—346.) σ.
δ) *εις τοπον ερημον πολεως καλουμενης Βηθσαιδα* Rel. ף.
εις τοπον ερημον Βηθσαιδα c ff. q vg. כ.
εις τοπον ερημον καλουμενον Βηθσ. a e f.

So sind die Varianten anzuordnen und nicht sind die Italakodices zu β zu ziehen. Sie sind offenbar eine Erleichterung des scheinbaren Widerspruchs *τοπον ερημον — πολεως*. Dann sieht man aber auch deutlich, dass β gar nicht von der Klasse, durch die β sonst konstituiert wird, vertreten ist. β ist eine ganz willkürliche Korrektur und setzt δ schon voraus. Hat man aber dann nur noch die Wahl zwischen α und δ, so ist die schwierige Lesart von δ vorzuziehen und α als Korrektur zu betrachten. δ ist dann etwa wiedergegeben durch: an einen wüsten Ort im Stadtgebiet von Bethsaida. So passt dann auch diese Ortsangabe zu der von V. 12 desselben Kapitels und wir können Lukas von der Nachlässigkeit freisprechen, als hätte er die Volksspeisung in Bethsaida stattfinden lassen.

Lk. 11_{54}:

α) *ενεδρευοντες (αυτον) θηρευσαι τι εκ του στοματος αυτου* BאL ק Cyr.
β) *ζητουντες αφορμην τινα λαβειν αυτου ινα ευρωσιν κατηγορησαι αυτου* D σ .... *ινα κατηγορησωσιν αυτου* it.
δ) *ενεδρευοντες αυτον ζητουντες θηρευσαι τι εκ του στοματος αυτου, ινα κατηγορησωσιν αυτου* Rel. vg. ס ף.

Die Entscheidung ist schwierig. Eine einfache Kombination von α und β liegt doch auch in δ nicht vor, gerade die charakteristische Erleichterung *αφορμην τινα λαβειν* ist in δ nicht aufgenommen, das schwierige *ενεδρευοντες* behalten. In der ersten Hälfte repräsentieren vielmehr β und δ zwei verschiedene Korrekturen von α, die zufällig in dem Wort *ζητουντες* übereinstimmen. Die zweite Hälfte haben β und δ in Übereinstimmung erhalten, sie ist wahrscheinlich in α per Homoiotel. *αυτον —αυτον* ausgefallen.

Lk. 12_{18} lesen:

α) *τον σιτον και τα αγαθα μου* (א[a]) BLTX 1—118—131—(209.) (13—69—124.) 157. (ק hr. ב.)

β) *τα γενηματα μου* ℵ D it.
τους καρπους μου a c d e m.
δ) *τα γεννηματα μου και τα αγαθα μου* Rel. f vg. ס p.

Auch diese Stelle ist einfach abzusetzen. δ ist gar nicht = α + β (es müsste sonst lesen *τα γεννηματα μου και τον σιτον και τα αγαθα μου*) sondern β ist Verkürzung von δ, und wahrscheinlich haben β und δ die Korrektur *γεννηματα* gemeinsam, so dass dann α die richtige Lesart erhalten hat. Unmöglich aber ist auch nicht, dass α korrigiert hätte.

Lk. 24_{53} scheint es mir allerdings wahrscheinlich dass δ *αινουντες και ευλογουντες τον θεον* Kombination aus α *ευλογουντες τον θεον* und β *αινουντες τον θεον* ist.

Der Hauptbeweis von W-H ist beinahe in sein Gegenteil umgeschlagen. Es zeigt sich an mehreren Stellen, dass 𝔎 die Vorliebe hat zu verkürzen, oder den verkürzten Text bei Vergleichung mehrerer vorzuziehen, zum mindesten auf Hndschrn. beruht, in denen stark gekürzt ist. — Es erinnert die Behandlung der Gruppe δ bei W-H etwa an die Art, wie man früher nachwies, dass Markus aus Matthäus und Lukas kombiniert sei.

Es ergiebt sich daraus die weitere Regel, dass man sehr vorsichtig sein muss Lesarten zu acceptieren, in denen 𝔎 (etwa BℵL ק) allein oder fast allein steht. Ganz anders sind demgegenüber die Varianten zu beurteilen in denen 𝔎 wenigstens von e k (dem altafrikanischen Text) oder von D it. σ begleitet ist. In jenen ersteren Fällen bietet 𝔎 eben nur lokale Tradition, erst wenn k, D it. σ mitgehen, haben wir die Gewähr, dass das nicht der Fall ist.

Um noch einige Fälle aus dem oben besprochenen Material heranzuziehen, so lassen Lk. 22_{68} BℵAT ק Cyr. (22. 131. 157. 209. ט) hinter *ου μη αποκριθητε — μοι η απολυσητε* aus. Es ist hier höchst misslich auf 𝔎 allein gestützt die Worte wegzulassen. Es lässt sich kein Grund denken weshalb sie eingeschoben sein sollten. Dagegen konnte von *αποκριθητε* zu *απολυσητε* leicht hinübergelesen werden. Lk. 23_{6} ist das höchst charakteristische und lebendige *Πιλατος δε ακουσας + Γαλιλαιαν* nicht mit BℵLT ק auszulassen. Lk. 13_{25} konnte das eine *κυριε* leicht ausfallen. Ein einmaliges *κυριε* ist freilich von

BאL it. bezeugt. Joh. 3_{13} [1]) ist das schwierige *ο ων εν τω ουρανω* von BאLT 33. Cyr. Orig.$^{int.}$ ק$^{dz.}$ absichtlich fortgelassen, jedoch mit Recht von Ti. beibehalten. Joh. 4_{43} ist das *και απηλθεν* nach *εξηλθεν εκειθεν* wahrscheinlich ausgefallen, obwohl 𝔓 hier von D it. unterstützt wird. Joh. 7_{46} ist *ως ουτος λαλει ο ανθρωπος* hinter *ουτως ανθρωπος* per Homoiotel. ausgefallen in BLTא^{c} ק Cyr. Orig. Besonders bemerkenswert ist noch die Stelle Joh. 6_{51}. Hier ist mit den meisten Kodices zu lesen (*και ο αρτος δε*) *ον εγω δωσω η σαρξ μου εστιν ην εγω δωσω υπερ της του κοσμου ζωης*. Dagegen lassen BCLT 33. 157. ב ק D it. σ Orig. (2—2) Cyr. das *ην εγω δωσω* aus, und א korrigiert den dadurch entstandenen Unsinn, indem er schreibt: *ον εγω δωσω υπερ της του κοσμου ζωης η σαρξ μου εστιν*. Hier haben wir ein klares Zeugnis, dass auch 𝔓 gestützt von D it. σ einen offenbaren Fehler erhalten hat, und dass die späteren Kodices eine selbständige Tradition repräsentieren. Ti. hat an dieser Stelle wirklich den Wortlaut von א in den Text aufgenommen. Die Beispiele liessen sich noch durch viele andre vermehren, für die gegenwärtige Arbeit mögen sie genügen. [2])

Es lässt sich ferner nachweisen, dass 𝔓 eine in den meisten Fällen konsequente Orthographie befolgte, welche am deutlichsten aus dem Kodex B erkannt werden kann. Hier kann ich, um die Abhandlung nicht zu sehr anschwellen zu lassen, nur auf einige Punkte hinweisen. Ich folge dabei den Zusammenstellungen Gregorys 71 ff., die jedoch vielfach, weil sie nur auf die von Ti. acceptierten Lesarten zugeschnitten sind, für unsre Zwecke nicht brauchbar sind und durch sehr mühsame Einzeluntersuchungen ergänzt werden müssen.

Zu S. 73) *συν* wird vor einem Konsonanten nicht in σ verwandelt oder fortgelassen in *συνζητειν συνζητητης συνζην συνζυγε* (א^{c}ADG Phil. 4_3, A ist jedoch in den Paulinen Zeuge für 𝔓) *συνσημον* (א*) *συνσωμα*, dagegen in *συσ* ver-

1) Auch Joh. 1_{27} ist mir nicht ganz sicher, ob das *αυτος εστιν ... ος εμπροσθεν μου γεγονεν* unbedingt Glosse ist. 𝔓 ist hier durch b l σ gestützt. (Vergl. 1_{30}.)

2) Joh. 1_{18} ist nicht *μονογενης θεος* sondern *υιος* zu lesen. Auch hier liegt wieder eine specifische Lesart von 𝔓 vor. (BאCL 33. ק Clem. Orig; Iren. hat wahrscheinlich, siehe Ti, *υιος* gelesen.) *θεος* ist eine in der ägyptischen Kirchenprovinz verbreitete dogmatische Korrektur.

wandelt vor mehreren Konsonanten *συστατικων συστρεφομενων συστρεψαντος συστροφη συστρατιωτης* (Phil. 2_{25} ℵBKLP Philem. 2 BKLP) *συστοιχει συστεναζει*[1] *συσχηματιζεσθαι* (einmal). Ausnahmen: *συνσταυρωθεντες -ος* Mtth. 27_{44}. Joh. 19_{32} *συνσχηματιζεσθαι* Rö. 12_2. (*συσχ* jedoch ALP.)

zu S. 74) fast ausnahmelos wird *συνπ* gelesen, wenn auf *π* kein Konsonant folgt. (Ausnahmen *συμπαθεις συμποσιον.*) Dagegen *συμπρεσβυτερος* BKLP *συμπληρουσθαι* (einmal mit ℵB^3, einmal mit fast allen). (Ausnahme *συνπνιγειν.*)

S. 75) ausnahmelos wird *συγγ* gelesen. (1. Cor. 7_6 *συνγνωμην* nur BCG.)

fast ausnahmelos *συνκ.* (B weicht hier und da ab, siehe die Worte *συνκαλειν συνκεχυμενη συνκρινω συνκυπτουσα.*) Ausnahmen *συγκεκαλυμμενον* Lk. 12_2 *συγκυριαν* Lk. 10_{31}.

S. 76) gewöhnlich ist *συνλ*, dagegen immer *συλλαμβανειν* (Phil. 4_3 scheint A in der konsequenten Lesart *συλλαμβανειν* Vertreter von 𝔎 gegen BℵDG zu sein) und *συλλεγειν.*

S. 77) *εμβ* wird ausnahmelos gelesen. Bei Johannes weicht B nach D hinüber ab, ebenso immer *εμφ-*, ferner *ενγ.*

S. 78) *ενκ* fast immer, Ausnahmen: *εγκαταλειπειν εγκαλειν* und *εγκυος*, hingegen *εγκ* vor mehreren Konsonanten *εγκλημα εγκρατεια εγκρατευεσθαι εγκρατης.* (Ausnahme? *ενκρινειν.*) Sehr interessant ist folgende bei Gregory sich findende Zusammenstellung:

	ενκακειν	*εγ—*	*εκ—*
Lk. 18_1	ℵABDHKQ	B^{3}LU*ΔΠ*	EGHMRSVX*ΓΛ*
2. Cor. 4_1	DG	ℵAB	CD^{c}E KLP
4_{16}	D	ℵ B G	CD^{c}E KLP
Gal. 6_9	BD	ℵAB^3	CD^c GKLP
Eph. 3_{13}	ABD	ℵ B^3	CD^{c}EGKLP
2. Th. 3_{13}	BD	ℵA	D^{c}EGKLP

Deutlicher und deutlicher treten hier die Klassen in der Tabelle hervor. Die späteren Kodices lesen konsequent *εκκ.* Dagegen liest 𝔎 *εγκ*, wenn auch in der Lukasstelle nur durch L(*ΔΠ*) vertreten, und wenn auch B, namentlich in den Paulusbriefen, in denen er überhaupt mehr western text zeigt, in der

1) *συνστοιχοι* und *συνστεναζει* lesen BDG. B weicht hier von 𝔎 ab.

Mehrzahl der Fälle *ενκ* liest. Dagegen liest der älteste unrecensierte Text D konsequent *ενκ*.

S. 79) Ein anderes Beispiel einer solchen Zusammenstellung gebe ich im folgenden:

εκχυννομενος (st. *υνομενος*):

Mtth. 23_{35} B ℵ C D Δ[1]) G U Π
26_{28} B ℵ C L Z D Δ A Π
Mrk. 14_{24} B ℵ C L D Δ A P U Π
Lk. 11_{50} ℵ[2]) C L D Δ A E G U Π
22_{20} B ℵ L T[3]) Δ[4]) A E U Π
6_{38} B ℵ C L D Δ A S U Π (*υπερεκχυννομενον*).

Ferner lesen *παρησια* (statt *παρρ*...) Mrk. 8_{32} B Joh. 7_{4} B 7_{13} B L D (7_{26} alle *παρρ*) 10_{24} B D 11_{14} ℵ X 11_{54} B D 16_{25} B D 16_{29} B 18_{20} B.

In dieser Art müssten die gesammten orthographischen Varianten zusammengestellt werden. Eine jede solche Zusammenstellung ist zur Charakterisierung und Gruppierung der Hndschrn. höchst lehrreich.

S. 80) über die Formen *τεσσερακοντα*, *τεσσερα* ist schon oben gehandelt.

S. 81) *εσθων* (st. *εσθιων*):

Mrk. 1_{6} *εσθων* B ℵ L Δ 33.
Lk. 7_{33} do. B D
$_{34}$ do. D
10_{7} *εσθοντες* B D
22_{30} *εσθητε* B D T
Mrk. 12_{40} *κατεσθοντες* B
Lk. 20_{47} do. D (B *κατεσθιουσιν*.)

Es scheint die Form *εσθειν* in $\mathfrak{H}$ die gebräuchliche zu sein.[5]) Dieser Schreibweise liegt eine ältere Tradition zu Grunde (D).

ερανναν für *ερευναν*:

Joh. 5_{39} B ℵ
7_{52} B ℵ T
Rö. 8_{27} ℵ

---

1) A >
2) B >
3) C >
4) D >
5) beachte namentlich Lk. 22_{30} die Übereinstimmung von B und T.

1. Cor. 2_{10} BℵAC
1. Petr. 1_{11} Bℵ
Apok. 2_{23} AC
1. Petr. 1_{10} BℵA (*εξηραννησαν*)
Rö. 11_{33} BℵA (*ανεξεραννητα*)

S. 83) *λεγιων* (st. *εων*) Mtth. 26_{53} BℵLD Mrk. 5_9 BℵCLDΔ 5_{15} BℵLΔ (D>) Lk. 8_{30} ℵLD(B *λεγειων*), hier liegt der Lesart in D wieder eine ältere Überlieferung zu Grunde.

Besonders hervorzuheben ist die am reinsten in B hervortretende Vorliebe für *ει* statt *ι*:

Unter den Eigennamen (83—84) hebe ich hervor, um die Konsequenz von B gegenüber den übrigen Vertretern von $\mathfrak{H}$ zu charakterisieren, die Worte: *αρεοπαγειτης χερουβειν λευεις* (Mrk. 2_{14} BLEM Lk. 5_{27} BℵCLΞAMRΓ 5_{29} BℵCLΞARX Hebr. 7_9 BC(ℵD)) *λευειτης λευειτικος*, namentlich *ηλειας* (s. die Zusammenstellung Gregory 84) *πειλατος* (s. o. S. 78 die Übereinstimmung von B und T) *ιερειχω* (Mtth. 20_{29} BCLZ; Mrk. 10_{46} [1] B[2] (B fehlt) CLF 46[2] BℵCL Lk. 10_{30} BLΞ Lk. 18_{35} BDPQ Lk. 19_1 BℵDQΔ Hebr. 11_{30} ℵ (B fehlt)). Es ist daher nur inkonsequent, wenn Ti, der sonst überall die *ει*-Formen aufnimmt, *Αμιναδαβ* gegen BD(Δ), *εξεκιας* gegen B, *ελισαβετ* gegen B, (teilweise ℵ, vereinzelt DC) *αριος-παγος* gegen BHLP schreibt (Gregory 85 unten), dass er, während er *ραββει* überall aufnimmt, Mrk. 10_{51} Joh. 20_{16} *ραββουνι* schreibt gegen BΔ, BD.

Die Formen auf *ειτης* sind ebenfalls die regelmässigen in $\mathfrak{H}$ *ελαμειται νινευειται ιεροσολυμειται ιωραηλειται* auch *τραπεξειτης*. Dagegen ist die Schreibweise *πολειται συμπολειται*, die hier und da in B vorkommt (einmal ℵ), jedenfalls nur dem Schreiber von B zuzuweisen und nicht der Hesychrecension. — (Dasselbe ist zu urteilen bei den in B (und andern) nur hier und da vorkommenden Formen *γαλειλαια φαρεισαιοι* etc.)

Dem steht gegenüber, dass *σαμαριτης* geschrieben wird Mtth. 10_5 von ℵCLGΠ Lk. 9_{52} ℵC[1])LΞAX$\Gamma\Delta$ 10_{33} ℵCLD (non Ξ) 17_{16} ℵLAD Joh. 4_{39} ℵLΔD 4_{40} ℵLA?D 8_{48} ℵLX; *σαμαριτις* 4_9 ℵCLTD 4_9[2] ℵLDΔ. Hier scheint in der That die Gruppe fast vollständig für die *ι*-Form einzutreten, B mit den übrigen hat *ει*. Es ist jedoch zu bemerken dass ℵ an und für sich (nebst C

1) auch D[2], D fehlt.

und L) grosse Neigung zu den *ι*-Formen zeigt, so dass B möglicherweise alleine Ϩ erhalten hätte; aber entscheiden lässt sich hier nicht. Bemerkenswert ist, dass auch D fast konsequent *ιτης* liest.

Ferner kommen die Formen auf *ια* oder *εια* in Betracht. (Gregory 87) *επιποθεια* Rö. 15_{23} BACG vergl. *ειδωλολατρεια πορνεια* (Abweichung von ℵ) *καισαρεια* (diese Form ist wohl für die des Hesych zu halten. Mtth. 16_{13}. Mrk. 8_{27} steht B gegen ℵCL, während in der Apostelgesch. in den meisten Fällen (8—2) C, zweimal auch A hinzutritt), mit ziemlicher Sicherheit kann man Ϩ erkennen in der Schreibweise *δουλεια αρεσκεια* (BL) *οφθαλμοδουλεια ειλικρινεια θρησκεια εθελοθρησκεια κολακεια? μαγεια? ταμειον*[1] (Gregory 88). Nicht mehr entscheiden lässt sich bei den Worten *σαμαρια*[2] (Gregory 87) *σελευκια αναιδια.*

Dagegen liest Ϩ *δανιζειν δανιστης ειδωλιω λαοδικια?* (Greg. 87) *αλαζονια κυβια μεθοδια* (*εια* nur sehr schwach bezeugt) *πανδοκιον* Lk. 10_{34} ℵCL*ΔΞ*(?)

Seltsamerweise liest B mit CPRU*Λ* Lk. 1_{9} *ιερατια*, Jac. 5_{10} BP *κακοπαθια*, endlich von 7 Stellen B und andre fünfmal *ερειθια*, zweimal *ερειθεια* (statt *εριθεια*).

B hat immer die Form *ειδον*, während ℵ*Ξ* hier und da *ιδον* lesen, dagegen ACKLVX*Π* fast immer *ιδον*. (Gregory 89.)

Hierher gehört wohl auch noch die Variante

		ιστηκεισαν	*ειστηκεισαν*	
Mtth.	12_{46}	ℵC FGX*Δ*	B D Rel.	
	13_{2}	ℵCLZ EFGX*Δ*	B D^{e} KMU*ΓΠ*	
Lk.	23_{10}	ℵT ARX*Δ*	BL D Rel.	
	$_{35}$	ℵCL AQ*Δ*FH	B D Rel.	
	$_{19}$	ARQP*Δ*H	BℵCD Rel.	
Joh.	1_{35}	ℵT AX*Δ*PFH	BCL Rel.	D>
	18_{5}	Bℵ D AGX*Δ*	CL YRel.	
	$_{16}$	Bℵ D AX*Δ*	CL YRel.	
	$_{18}$	Bℵ AXY*Δ*	CLD Rel.	
	19_{25}	BℵTD AX	L Rel.	
	20_{11}	ℵL AHOX	B D Rel.	

1) Dazu *πρεσβυτερειον* Lk. 22_{66} BTV. Act. 22_{5} BH.

2) *σαμαρεια* Lk. 17_{11} DGHKM*Π*U*ΓΛΠ* Joh. 4_{4} BAFGHKM*Π*SU*ΛΠ* Joh. 4_{5} do. Joh. 4_{7} BC*Δ* A Rel. (geg. ℵLDF) Act. in allen Stellen BLP (hier und da CAH). Auch hier liest B wenigstens fast konsequent *σαμαρεια.*

Bei dieser Variante lässt sich sehr schwer entscheiden. B schwankt sehr stark, während ℵ mit einer Ausnahme *ιστηκ.* liest und darin an drei Stellen von den Fragmenten T unterstützt wird. Demgemäss wird Ϩ die Form *ιστηκεισαν* bevorzugt haben. Bemerkenswert ist die enge Verwandtschaft zwischen B und D. Man darf deshalb wohl sagen, dass B hier den unrecensierten Text, wie er in D vorhanden ist, bewahrt hat.

Gregory 93 f.) Leider ist hier nur eine Übersicht darüber gegeben wann Ti. *αλλα*, und wann er *αλλ* liest und zwar geordnet nach den Vokalen, die auf *αλλα* folgen. Im allgemeinen zeigt Hesych. die Neigung *αλλα* vor Vokalen beizubehalten, mit fast allen andern Hndschrn. wird dabei schon die Regel befolgt, dass *αλλα* vor *α* nie, vor *ι* immer apostrophiert wird. Vor *ν* wird mit einer Ausnahme[1]) nicht apostrophiert. Diese Regel wird vor allem von Hesych. befolgt, der Joh. 10_{26} allein das *αλλα* vor *ν* bewahrt. Vor *οι* pflegt Ϩ nicht zu apostrophieren (Mtth. 9_{12}. Mrk. $2_{17.\ 22}$. Lk. $5_{31.\ 38}$. Joh. 8_{55}). Ausnahmen sind Mtth. 20_{23}. Joh. 4_2. — Joh. 7_{10} und 21_8 bewahrt Ϩ das *αλλ'* vor *ω* (dagegen *αλλ' ω* Mtth. 22_{30}. 26_{39}). Lk. 22_{53} hat Ϩ *αλλα αν* (an der einzigen Stelle wo dieser Diphtong vorkommt). Mit je einer Ausnahme liest Ϩ *αλλ' ο αλλ' ου αλλ' η* (cf. Joh. 7_{49}. Lk. 11_{42}. Lk. 24_6). Eigentliche Schwankungen zeigt Ϩ bei *αλλα* vor *ε ευ ει* in folgenden Stellen Mtth. 9_{18} (wie es scheint mit allen andern Hndschrn.) Mrk. 3_{29}. 7_{25}. 11_{32}. 13_{24}. Lk. 7_7. Joh. 4_{23}. 5_{42}. 12_{44}.

Auch hier zeigt Ϩ doch immerhin eine gewisse Regelmässigkeit, die freilich diejenigen der jüngeren Kodices nicht erreicht, aber doch eben Regelmässigkeit ist, im Verhältnis zu der Willkür, wie wir sie etwa bei D finden.[2])

Gregory 96) zu den Formen *εαν αν* hinter *οπου ος οστις* ist zu bemerken, dass hier D überall die Form *αν* hat, und B sich sehr oft im Gefolge von D befindet. Es ist sehr merkwürdig, dass gerade D überall die regelmässige Form bewahrt. Sollte der oder die letzten Schreiber von D hier konsequent korrigiert haben? Das ist bei der Menge von Unformen, die sie

---

1) siehe Joh. 11_4.

2) Die übrigen mühsamen Untersuchungen über die Apostrophe (Gregory 94. 95) konnte ich noch nicht führen, werde auch wohl schwerlich Zeit dazu gewinnen.

gerade uns überliefert haben, kaum anzunehmen. Dann liesse sich vielleicht schliessen, dass zur Zeit, in der der Archetypus von D entstand, *αν* und *εαν* noch nicht verwechselt wurden.

Gregory 117) *μαχαιρης -η* lesen Mtth. 26_{52} B$\aleph$L 33 AC Lk. 21_{24} BΔ 22_{19} B$\aleph$LTD Act. 12_{2} B$\aleph$AD^{2} Hebr. 11_{34} $\aleph$AD 11_{37} $\aleph$D Ap. 13_{10} AC 13_{11} $\aleph$AC; *σπειρης* Act. 10_{1} $\aleph$ACEL 21_{31} alle $>$ P 27_{1} alle Maj; Lk. 6_{15} *πλημμυρης* B$\aleph$LΞ 33 Act. 27_{30} *πρωρης* $\aleph$A Act. 5_{1} (*σαπφει)ρη* $\aleph$AEP Act. 5_{2} *συνειδυιης* B$\aleph$AE.

Gregory 119) Eigennamen:

Μωυσης statt *Μωσης* ist die konstante Lesart von $\mathfrak{H}$. Von den 37 Stellen in den Evangelien lesen B$\aleph$ einmal zusammen *Μωσης* Lk. 16_{31}, B weicht ausserdem noch Joh. 9_{28} ab, $\aleph$ dagegen an acht Stellen, L eilfmal in Mtth. und Mrk, sonst nur Lk. 2_{22}. Joh. 9_{28} (mit B) 9_{29}. Mit einer Ausnahme Lk. 24_{27} (mit $\aleph$) liest jedoch schon D stetig *Μωυσης*.

ϰαφαρναουμ (statt *ϰαπερναουμ*) ist die konsequent gebrauchte Lesart von $\mathfrak{H}$ und D it. vg.

Lehrreich ist folgende Zusammenstellung:

	Ναζαρεθ	*—ετ*	*αθ*	*ατ*	*α*
Mtth.	2_{23} B?CKM*Π*Rel.	B?$\aleph$LDS	*Δ*		
	4_{13} $\aleph$DEKMUV	LS*Γ*	CP*Δ*		$\aleph^{a}$BZ
					33. k
	21_{11} B$\aleph$CDK*Π* Rel.	LFGMNS*Γ*	*Δ*		
Mrk.	1_{9} DK*Π* Rel.	B$\aleph$L*ΛΓ*		AP	
Lk.	1_{26} CEGHMSUV*ΓΔ*	B$\aleph$LK*ΠX*	A*Δ*		
	2_{1} $\aleph$DGH Rel.	BΞLK*ΠX*	AC*Δ*		
	2_{39} BΞDGH Rel.	$\aleph$B^{3}LK*ΠX*	*Δ*	A	
	2_{51} BDGH Rel.	$\aleph$B^{3}LK*ΠX*	*Δ*	A	
	4_{16} EGH Rel.	LK*Π*	*Δ*	A	B$\aleph\Xi$
Joh.	1_{46} KM*Π*EGH Rel.	B$\aleph$LA*X*	*Δ*		

Trotzdem die einzelnen Hndschrn. hier scheinbar hoffnungslos durcheinander wirren, so sondern sich doch allmählich die Recensionen ab. Die Lesart von $\mathfrak{H}$ war *Ναζαρετ* (konsequent von L vertreten, nur Mtth. 4_{13} und Lk. 4_{16} kann man zweifelhaft sein, ob nicht $\mathfrak{H}$ *Ναζαρα* gelesen, D und die späteren lesen *Ναζαρεθ*; K*Π* in Lukas *Ναζαρετ*, sonst *Ναζαρεθ*.

	Γεννησαρετ	*γεν-*	*γενν- εθ*	*γεν-*	*γεννησαρ*
Mtth.	14_{34} BℵTC*Γ* Orig.	Orig.	PX Rel. ק	LF*Δ*	D it.vg. σ
Mrk.	6_{53} B^2ℵLAM*ΓΔ*		BXK*Π* Rel.	NFHף	D b c ff.^{2}
Lk.	5_{1} BℵCAQR*Δ* Rel.	LF	EHKM(D)		f ם hr.

	Βηθσαιδαν	*Βηδ.*	*Βηθ—δα*	*Βηδ.*
Mtth.	11_{21} B*Δ*XKM Rel.	ℵ*Π*	ℵCDLV Orig.	
Mrk.	6_{45} BℵLKM*Π* Rel.		*Δ*	Aף(Dit.)
Lk.	10_{13} ℵ EU*Γ*		CLRΞAX*Δ*K *Π* Rel.	BA(D)
Joh.	1_{45} ℵ		BL Rel.	ק it.
	12_{21}		BℵL Rel.	D it.

Im letzteren Fall scheint allerdings ein Unterschied zwischen Mtth.-Mrk. und Lk.-Joh. vorzuliegen.

Endlich will ich noch die Variante *ευθυς — ευθεως* als besonders charakteristisch erwähnen. Ich zähle im Markusevangelium 31 Fälle, Ϩ liest immer *ευθυς*, die späteren Kodices *ευθεως* (B weicht zweimal, ℵ niemals ab). C liest in den ersten beiden Kapiteln mit den späteren, dann fast immer (3 Ausnahmen) mit Ϩ. D lässt *ευθυς* an neun Stellen fort, geht fünfmal mit Ϩ, sonst mit den späteren, zeigt also den willkürlichen und schwankenden Charakter des unrecensierten Textes.

Von Verbformen sind diejenigen auf *αν* charakteristisch für Ϩ. Ich sammle aus den besprochenen Stellen folgende: *ειπαν εξηλθατε ευραμεν ηλθαν ειδαν προσηλθαν* etc. Um von der Verbreitung dieser Formen in Ϩ eine Vorstellung zu geben bringe ich für die Form *ειπαν* etc. in Mtth. und Mrk. folgende Zusammenstellung:

Mtth. 2_{5} *ειπαν* Bℵ 9_{3} B (9_{11} liest Ϩ *ελεγον*) 10_{27} *ειπατε* alle 12_{2} *ειπαν* BℵC 33 [12_{24} *ειπον* alle] 13_{10} *ειπαν* BℵL 33 [13_{27} *ειπον* alle] (13_{28} Ϩ *λεγουσιν*) 15_{12} *ειπαν* ℵ (BD *λεγουσιν*) 15_{34} ℵ 33 16_{14} B*Π* 33 [17_{19} *ειπον* alle] 17_{24} ℵ^{c}BD 21_{5} *ειπατε* alle 25_{3} *ειπαν* BLC 33 26_{1} *ειπατε* alle 26_{25} *ειπας* alle 26_{35} *ειπαν* 33. 69 26_{61} ℵ 26_{64} *ειπας* alle 26_{66} *ειπαν* ℵ 33 [26_{73} *ειπον* alle] 27_{4} *ειπαν* L 33 27_{6} BL 33 27_{21} L 33. D 27_{49} B (die übrigen *ελεγον*) 28_{13} *ειπατε* alle Mrk. 8_{5} *ειπαν* Bℵ *ΔN* 8_{28} BℵCL*Δ* (die übrigen *απεκριθησαν*) 9_{18} *ειπα* BℵLF 1. 28. 209 10_{4} *ειπαν* BℵCD 10_{37} BLCD*Δ* 10_{39} BℵL*Δ*D

11_3 *ειπατε* alle 11_6 *ειπαν* LΔAΠ 12_7 B$\aleph$LCΔD 12_{16} B$\aleph$CLΔD 12_{32} *ειπας* BAKMΠGSUΓ 16_7 *ειπατε* alle 16_8 *ειπαν* D.

Bei den Augmentformen habe ich für $\mathfrak{H}$ keine besonders charakteristischen Thatsachen finden können.

Doch ich breche hier ab, mir genügt es angedeutet zu haben, in welcher Richtung und nach welcher Methode ich mir die weitere genauere Untersuchung der Recension des Hesychius denke.

IV. Die Gruppe KΠ(M) in den Evangelien.

Aus den obigen Zusammenstellungen schon geht es deutlich hervor, dass ausser ℵ und den gegenüberstehenden Kodices noch eine Gruppe von Hndschrn. zum mindesten vorhanden ist, die sich bestimmt von den andern abhebt. Das ist die Gruppe K*Π*M. Sie steht sehr oft auf Seiten von ℵ, öfter noch geht sie mit der entgegenstehenden Gruppe zusammen, oft auch steht sie ganz allein und tritt dann deutlich hervor.

Auf diese Gruppe ist schon Hug[1]) aufmerksam geworden und hat versucht die ihr zugehörigen Minuskeln zu bestimmen. Er sah in ihr sogar die Origenesrecension des neuen Testaments, eine Vermutung die sich wenigstens teilweise bestätigen dürfte.

Mit umfangreicherem Material gilt es den Versuch von neuem zu unternehmen. Im folgenden sind ausser Tischendorf und Tregelles die Ausgaben und Kollationen von Mill Wetstein Birch Matthaei Griesbach Alter Scholz Scrivener (die genaueren Angaben s. o. S. 53. 55) endlich Muralt Nov. Test. Hamburg 1848 benutzt.[2])

Ich stelle zunächst die Stellen zusammen, wo in Lk. 22_{20}—23_{20} (T^{a}) und Lk. 12_{15}—13_{32} ($T^{woid.}$) K*Π* mit ℵ zusammenstehen. Ti. giebt ja in den meisten Fällen nur die ungefähre Zahl der Minuskeln an, die mit ℵ übereinstimmen. Aber schon aus diesen Zahlen können wir eine wertvolle Beobachtung entnehmen. Die Zahl der begleitenden Minuskeln, die sonst gewöhnlich eine sehr geringe ist, schwillt fast jedesmal um ein beträchtliches an, wenn K*Π* auf der Seite von ℵ stehen. Es gilt nun die zur Gruppe

1) s. Einleitung I. 190 ff.

2) Für die Minuskeln 122. 433. 435 wurde J. Dermout Collectaneorum Criticorum Pars prior Lugd. Bat. 1825 verglichen. — Von Scrivener wurde neben dem Cod. Aug. (s. o. S. 53) A Collation of about twenty Greek Manuscripts of the Holy Gospels Cambridge 1853 benutzt, von Griesbach vor allem Symbolae Criticae Pars I.

gehörigen Minuskeln zu bestimmen. Ich bemerke im voraus, dass die Minuskeln 33. 1—118—131—209. 13—69—124—346. 157 sehr oft auch ohne KΠ mit 𝔎 gehen, sie zeigen aber auch, wie nachher deutlich werden wird, deutliche Verwandtschaft mit KΠ, haben also gemischten Text.

Lk. 12_{15} *της πασης* 𝔎 D AQRUX KMΠ 1. 13. 16. 29. 33. 37. 42. 49. 67. 69. 71. 86. 94. 106. 14. 31. 57. 229.·· 37.[schol.] 39. 48. 51. 54. 55. 59.[schol.] 60. 61. 76. 324. 46. c i w. (H z. 18. 19. 36. 49.)[1] [2])

12_{39} *ουκ — αν αφηκεν* ℵ[a]BLPS KΠ 1. 13. 49. 67. 69. 71. 122. 220. 54. c d p i w. (H.)

12_{47} *εαυτου αυτου* 𝔎 DX KΠ 1. 10. 28. 29. 33. 49. 51. 54. 56. 58. 61. 62. 66. 67. 68. 69. 71. 74. 77. (Alter) 89. 90. 91. 106. 8. 31. 57. 220. 34. 35. 37. 39. 40. 41. 44. 45. 46. 47. 48. 52. 53. 54. 58. 59. 85. 99. 346. 435. a c d g h l m n o p q r v w. (y z.)[3])

12_{49} *εις] επι* 𝔎 AXU KMΠ 1. 13. 27. 33. 36. 38. 42. 54. 57. 60. 64. 67. 69. 71. 77. 86. 91. 108. 16. 24. 31. 42. 45. 57. 237.[schol.] 39.[schol.] 40. 44. 48. 52.··55. 59.[schol.] 99. 300. 46. 435. 700. a d f o p w. (H z. 18. 36. 49. 63.)[4])

12_{50} *ου] οτου* 𝔎 D ARU KMΠ Orig. 13. 25. 29. 33. 36. 40. 42. 57. 63. 69. 71. 77. 91. 114. 57. 220. 48. 51. 53. 55. 59. 99. 300. 46. a c d f g p w. (48. 60. 63.)

12_{54} + *οτι ομβρος* 𝔎 AXU KΠ 12. 16. 33. 46. 50. 59. 63. 67. 68. 69. 71. 86. 119. 22.·· 24. 220. 52.·· 53. 59. 346. f p i w. (63.)

13_{4} *ουτοι] αυτοι* 𝔎 AX KΠ 4. 6. 25. 33. 68. 69. 157. 251. 54. 300. p w. (48.)

13_{14} *εν ταυταις] εν αυταις* 𝔎 AX Π 1. 42. 69. 131. 57. 251. 54. 300. c w.

22_{32} *εκλειπη] εκλιπη* 𝔎 DXU MΠ 1. 3. 18. 45. 47. 48.[5] 49.

---

1) Die am Schluss stehenden und eingeklammerten Zeichen bedeuten Evangeliarien. Die Buchstabenbezeichnungen Scriveners für Evangelienhndschr. und Evangeliarien (cf. Gregory 274. habe ich der Bequemlichkeit halber beibehalten.

2) Muralt e silentio 569. 75. (Die Kodices Muralt notiere ich, wo sie nur e sil. erschlossen werden können, in Anmerkungen.)

3) Mur. e sil. 330. 565. 69. 75

4) Mur. 330. 565. 69. 75.

5) nach Mill, während Wetstein den Kodex nicht angiebt.

50. 55. 57. 61. 65. 70. 76. 80. 83. 86. 89. 90. 116. 21. 25. 57. 218.[1]) 19. 20. 39. 40. 41. 42. 43. 46. 47. 52. 54. 59. 433. 569. 75. a d h l m n p q r s w. ((x) 19. 21. 24. 47. 48. 49.)

στηριξον] στηρισον ℌ AQ KMΠ 1. 131. w. (z τηρησον.)[2])

22_{36} πωλησαι- ει.] -ατω und αγορασει- αι] -ατω: die Angaben sind nicht genau zu beschaffen, da die Kodices (weil die Lesart textus receptus) auf der andern Seite notiert sind. Es lesen die Formen auf ατω ℌ AUQX KMΠ nach Scrivener e sil. a c d f p v w, resp. a d e g h (p) w (z πωλισατω — αγορασατο, x πολησατω — αγορασατο, y πωλησει — αγορασατω), nach Alter 77. 123. 125. 220. 225. (πωλησατω — αγορασει), nach Matth. e. sil. 244. 245. πωλησατω, kein Kodex αγορασατω. Die gegenüberstehenden Kodices sind verzeichnet bei Hoskier, a full account and collation of the codex Evangelium 604. — e silentio ist zu schliessen, dass von uns interessierenden Kodices noch hierher gehören 11. 15. 28. 42. 68. 72. 114. 116.[3]) 300.

22_{53} ∼ εστιν υμων ℌ DRGX KMΠ 22. 116. 24. 248. 52. 53. 59. 435. p w. (H y z. 49. 48. — υμων.)[4])

22_{54} εισηγαγον — αυτον ℌ ARD KMΠ Orig. 1. 10. 47. 49. 56. 57. 58. 59. 61. 66.[5]) 83. 108. 18. 24. 31. 57. 243. 46. 52. 53. 85. a c l m n p q w.[6])

τον οικον] την" οικιαν ℌ KMΠ Orig. 1. 42. 49. 118. 24. 31. 57. 209. p w.[7])

22_{57} ηρνησατο — αυτον ℌ S KMΠ 1. 12. 22. 25. 27. 28. 37. 44. 45. 49. 57. 60. 68. 71. 80. 86. 116. 18. 22. 31. 45. 220. 25. 45.[8]) 46. 48. 51. 52. a c o p v w. (H x z 12. 17. 18. 48. 49.)

22_{58} ειπεν] εφη ℌ KMΠ 13. 15. 25. 42. 49. 68. 69. 80. 124. 346. c p w. (x.)[9])

22_{61} φωνησει + σημερον ℌ X KMΠ 5. 6. 13. 29. 42. 49.

---

1) Dazu nach Alter e sil. 77. 123. 24. 25. 220. 25.
2) Mur. 575.
3) zu 218 cf. Alter I 1201.
4) Mur. 575.
5) nach Mill, Wetstein giebt den Kodex nicht an.
6) Mur. 575.
7) Mur. 330. 565. 69. 75.
8) Mur. 575.
9) Mur. 330. 565. 69. 75.

68. (69.) 71. 72. 80. 86. 122.·· (24.) 25. 57. 220. 48. a d f o p w. (x 5.) [1])

22_{62} *εξω — ο πετρος* ℌ DX KM*Π* 1. 9. 10. 27. 29. 35. 42. 46. 47.[2]) 49. 50. 56. 58. 59. 61. 62. 66. 71. 77. 83. 86. 108. 16. 18. 22.·· 24. 25.·· 27.[3]) 31. 57. 226. 37.[scholl.] 41. (46.) 52. 85. a c d l m n o p q ·· w. (15.)

22_{63} *τον Ιησουν| αυτον* ℌ D M*Π* 34. 39. 42. 130.[lat.] 157. (124. *αυτον τον Ιησουν*) w.[4])

22_{64} *περικαλυψαντες αυτον — „ετυπτον αυτου το προσωπον και" επηρωτων — αυτον"* ℌ KM*Π* w. (*περικαλυψαντες αυτου το προσωπον επηρωτων* p 1. 4. 15. 80. 209. (20.) Das letzte *αυτον* fehlt in 42. 49. p. (18.)

22_{66} *αρχιερεις + τε* ℌ AX KM*Π*, auch hier sind die Varianten auf der andern Seite angegeben, nach Scrivener gehören hierher c d f l m n p w (y x semel), nach Matthaei 241. 45. 46. 52, nach Alter 108. 23. 24. 218. 20. 25. Eine Zusammenstellung der Minuskeln, die auf der andern Seite stehen, findet sich bei Hoskier a. a. O. CIII. Danach gehörten auf unsre Seite etwa noch 15. 29. 37. 42. 53. 63. 68. 91. 229. 300.

23_{2} *το εθνος + ημων* ℌ DHR KM*Π* 4. 6. 11. 13. 25. 27. 42. 46. 49. 51.[5]) 54. 56. 59. 60. 62. 65? 66. 67. 69. 76. 80. 90. 106. 18. 22.·· 24. 25.[m] 27. 30. 31. 240. 44. (52.) 346. a c d e f i l p q r v w. (L $z^{sem.}$ 13. 15. 47. 48. 49. 54.)[7])

23_{5} *ακουειν — πολλα* ℌ D KM*Π* 1. 12. 16. 42. 59. 118. 19. 31. 57. 209. w. (13. 69. 124. 237. 39. 59. 346. haben *πολλα* an andrer Stelle.) (7. 9. 10. 12. 13. 17. 48. 49.)[8])

23_{15} *ανεπεμψεν γαρ αυτον προς ημας* ℌ KM*Π* 4. 6. 12. 13. 15. 71. 80. 86. 89. 130.[lat.] 42. 45.[mg] 57. 84. 220. a d p w ((L) z (x)). *προς υμας* lesen 13. 69. 248. (71. nach Mill.)[9])

---

1) Mur. 330. 565. 69. 75.
2) mit Mill gegen Wetstein.
3) Mur. 569. 75.
4) Mur. 330. 565. 69. 75.
5) Mur. 575.
6) 51 liest *υμων*.
7) Mur. 330.
8) Mur. 330.
9) Mur. giebt im Text die Lesart *ανεπεμψεν γαρ αυτον προς υμας* (sic) und keine Variante.

23_{17} Der ganze Vers ist fortgelassen Ϩ A KΠ w. (z semel 274 mit Obelos versehen.)

Ich stelle nun eine Reihe von Stellen zusammen, in denen KMΠ allein oder fast allein stehen. An diesen Stellen muss natürlich die Klasse, falls eine vorhanden ist, noch deutlicher hervortreten.

Lk. 12_{56} ~ του ουρανου και της γης ℵ^{c}DLTXKΠ 9. 11. 15. 18. 28. 33. (49.) 74. 80. 83. 157. 219. 20. 41. 42. 46. 52. 53. 58. 59. 85. 300. 575. a c d f l m n p q** i w. (H ? z y 48. 49.)

12_{28} τον χορτον σημερον εν (τω) αγρω οντα TAQU KMΠ 1. 33. 69. 71. 106. 31. 220. 39. 48. 51. 53. 54. 58. 59. 346. c p w. (48.)[1])

12_{31} ταυτα + παντα Tℵ^{c}AXKMΠ textus receptus. Daher die Minuskeln auf der andern Seite angegeben.[2])

12_{35} ~ αι οσφυες υμων T$^{?}$AQKΠ 25. 106. 57. 220. 43. 45. 52. (53.) 55. 59. 575. p i v w. (63.)

13_{27} + οι" εργαται TAKMΠU textus receptus. Daher die Minuskeln auf der andern Angegeben.[3])

13_{31} εν αυτη] εν ταυτη TDKMΠ 29. 42. 49. 63. 71. 114. 15. 16. 57. 569. o w.

22_{27} ουχι] ουχ KMΠ 1. 209. 20. 39. 344. c d l n w.

22_{34} εως + ου XKMΠ 4. 5. 9. 17. 42. 69. 80. 220. o p w. (x 22.)

22_{42} παρενεγκειν] ....και ℵLRKMΠ 13. 69. 121. 24. 248. 346. e w .... κε BTD 1. 15. 22. 47. 49. 56. 71. 118. 31. 57. 220. c d p. (x 14.)[4])

22_{52} εξηλθετε XKMΠ 1. 11. 12. 15. 25. 29. 38. 42. 44. 46. 56. 57. 59. 71. 80. 90. 106. 19. 30. 31. 240. 44. 48. 569. d p q w. (Orig.) (15. 17. H.)

---

1) Mur. 330. τον χορτον τον σημερον εν τω αγρω οντα.

2) nach Scholz 36. 108. 15. 122. 23. 31. 45. 235. 39. 45. 51. 58. 61. 433. 35, nach Wetstein 2. 7. 38. 44. 45. 59. 65, nach Alter 108. 23. Scrivener h v. Griesbach 115. 19, Mur. e sil. 330. (Dagegen 565. 69. 75. τανται παντα.)

3) — οι" 28. 49. 72. 125. 35. 45. 95. 250. 300. 433. (Mill, Scholz, Birch, Wetstein, Matthaei) b f (Scrivener) keine von den Hndschrn. Alters, Griesbachs, Tregelles. Mur. 330. (Ti. giebt al.^{20} fere an.)

4) Wetstein hat nur die Variante παρενεγκε (αι scheint nicht notiert; für ε notiert er noch 6. 59. 80. 86. 88. παρενεγκη 14. 42.

22_{60} *λαλουντος αυτου*] *λαλ. του πετρου* KM*Π* 15. 29. 42. 49. 71. 80. 220. 48.[1]) 569. c d p w. (x.)

22_{64} — *προφητευσον* KM*Π* 42. w. (Colb? bei Wetst.)

22_{70} *δε*] *ουν* AKM*Π* 1. 29. 42. 49. 69. 71. 86. 124. 209. 569. p w. (L z.)

23_{2} ~ *καισαρι φορον διδοναι* ARKM*Π* 15. 106. 57. 300. e p w. (z semel.)

Ich lasse noch einige Stellen aus Matthaeus folgen, die ich mir bei andrer Gelegenheit gesammelt.

Mtth. 4_{20} *δικτυα* + *αυτων* K*Π* 42. 63. 72. 114. 22.·· 252. 53. 565. w.

5_{31} *ερρεθη -δε* ℵ[a] K*Π* 10. 18. 42. 46. 48. 58. 59. 62.[2]) 63. 64. 66. 67. 72. 83. 86. 114. 24. 27. 31. 209. 25. 41. 46. 48. 76. 565. 69. a l m n p. (14. 32. z.)

7_{10} *η και* BℵC 1. 33. 38. 60. 61. 66. 235 51. 435.
και εαν Rel.
η και εαν KM*Π* 13. (17. 21. 24. 25. 72. 90.)[3]) 116. 19. 22. 31. 95. 240. 42. 43. 44. 45. 47. (48.) 53. 59. 73.[schol.] 79.[schol.] 569. a h p q r w.

8_{17} + *αν'' ελαβεν* K*Π* 42. 67. 114. 122.·· 242. 47. 76. w.(P.)

9_{5} — *γαρ* UKM*Π* 21. 42. 63. 91. 114. 18. 209. 48. 53. 376. 565. f w.

10_{10} *της τροφης*] *του μισθου* KM*Π* 12. 17. 42. 53. 54. 55. 72. 91. 107. 11. 12. 14. 15. 19. 237.[schol.] 48. 64. 99. 330. 565. p w. (48. z)

11_{23} *η υψωθεισα* X*Δ* KM*Π* textus receptus; e sil. bei Scriv. b c d e f q r s w; Alter 218. e sil. 77. 124. 219. 220. 225; Griesbach 17. 119. e sil. 114. 116; Matthaei alle mit Ausnahme von 241. 46. 50. 53.[4]) Dermout 122. 433. 435. Muralt 330. 565. 69.

---

1) falsch Scholz 246. (cf. Matthaei.)

2) mit Mill gegen Wetstein.

3) Wetstein rechnet unter die Variante *η και εαν* auch solche Kodices die nur *η και* lesen (s. Mill), daher sind seine Angaben nicht sicher.

4) *η υψωθης* lesen 6. 10. 13. 18. 24. 25. 27. 28. 72. 75. 108. 27. 51. 61. 62. 67. 209. 36. 61. 77. 338. 46. (Scholz) 3. 9. 32. 34. 35. 36. 40. 44. 48. 55. 62. 64. 66. 67. 71. 78. 83. 84. (Wetstein) a f ·· g h k l m n o p v Scrivener) 241. 46. 50. 59. (Matthaei) 115. 18. (Griesbach) 3. 123. 125. 224. Alter) 169. (Birch) 700. (Hoskier); *μη υψωθης* lesen 1. 22. 42.

13_4 *τα πετεινα* + *του ουρανου* KM*Π* 3. 4. 7. 13. 15. 18. 42. 50. 57.[1]) 60. 61. 63. 72. 76. 80. 90. 91. 106. 15. 22. 24. 42.[mg] 57. (nach Birch.) 218. 20. 40. 44. 47. 48. 52.[m] 53. 99. 330. 46. 565. d p r w. (H y 12. 13. 15. 17. 49.)

13_{28} *συλλεξωμεν*] *συλλεξομεν* LTKM*Π* 1. 3. 11. 13. 18. 22. 25. 28. 72. 73. 74. 76. 77. 83. 86. 89. 90. 91. 99. 108. 13. 15. 18. 22. 31. 209. 34. 35. 37. 38. 40. 41. 43. 44. 47. 51. 52. 53. 59. 62.·· 99. 301. 46. 569. a b ·· d h i k l m n q r s w. (H y z 18. 49. 51.)

13_{32} + *παντων" των* K*Π* 4. 5. 6. 10. 15. 18. 28. 34. 35. 36. 37. 39. 40. 41. (nach Mill.) 45. 46. 49. 51. 52. 53. 54. 56. 58. 60. 62. 66. 68. 72. 75. 80. 83. 84. 90. 116. 17. 42.[m] 57. 82. 209. (18. 20. 25.) 26.[m] 27.·· 34.·· 35. 37. 40. 41. 42. 44. 45. (48.) 52. 301. (433. 35.) 565. 75. a d l m n o p q r s ·· w. (2. 12. 14. 15. 18. 19. 49. z.)

14_7 ∼ *δουναι αυτη* K*Π* 1. 4. 72. 157. 238. 243. 45. 48. 53. 300. e p w.

15_{32} *ειπεν* + *αυτοις* ℵ[c]CK*Π* 73. 91. 122.·· 235. 43. 48. 53. 565. d e p w. (27. 48.)

Ich setze noch eine Stelle aus Johannes hierher, die deshalb wichtig ist, weil in der betreffenden Variante eine Korrektur des Origenes vorliegt:

Joh. 1_{28} *Βηθανια*] *Βηθαβαρα* TC[2]Δ UK*Π* Orig. 1. 13. 22. 33. 42. 66. 69. 77.[m] 78. 91.[m] 113.·· 14. 16. 21. 25.·· 27.[m] 35.[m] 42.·· 45. 47. 51. 80. 219.[m] 37. 41. 46. 52. 62. 74. 85. 346. l ·· m n t (q) w. (48.) (Darauf bezügliche Randbemerkungen (conf. Scholz, Alter, Matthaei) haben 108. 29. 37. 43. 51. 237. 39. 53. 54. 59.)

In erster Linie erweist sich die von Scrivener kollationierte Minuskel w als aufs allerengste verwandt mit KM*Π*. Dieselbe geht fast ohne Ausnahmen an allen Stellen mit jenen Hndschrn. und kann mit ihnen als Führer der Gruppe angesehen werden. Bei der Untersuchung der Verwandtschaft der übrigen Kodices müssen zunächst die einzelnen Evangelien auseinandergehalten werden. Beginnen wir mit den zuletztgenannten Stellen aus Matthaeus, so zeigen sich als verwandt in erster Linie 42. 72. 114. 122. (zusammen mit 122.··) 248. 253. p = 482. 565. (2^{pe}), in zweiter Linie 63. 91. 237 243. 247. a = 470. d = 473. 569. (7^{pe}.) Eine Verwandtschaft scheint ferner vorhanden mit Min. 116, die leider

1) 57 nach der Angabe von Mill.

nicht vollständig kollationiert ist, Berührungen mit 131. 157 und der Klasse 13—69—124—346.

Gehen wir zu den Stellen über, in denen im Lukasevangelium KM*Π* w alleinstehen, so folgen ihnen von andern Hndschrn. diesmal in erster Linie 42. 71. 220. 248. p = 482[1]) (auch 114. 116 erweisen sich als eng verwandt, leider sind beide durchaus nicht vollständig von Griesbach kollationiert). In zweiter Linie kommen in Betracht 15. 29. 49. 80. 106. 253. 473. (= d) 569. Berührungen zeigen sich mit 1. 131. 157. 13—69—124—346.

Betrachten wir endlich die Varianten, in denen KM*Π* mit ℵ gehen, so zeigt ein Blick auf die Liste (S. 112) im Vergleich mit den übrigen, dass die Kodices 1. 33. 131. 157. 13—69—124—346 viel enger mit ℵ als mit KM*Π* w verwandt sind. Es zeigen sich hier verwandt in erster Linie 42. 49. 71. 220. 248. 252. 470. 473. 482[2]). in zweiter Linie 15. 29. 68. 86. 116. 118. 122. 251. 253. 254. 259. 300. Die beiden Listen von Minuskeln für Lukas stimmen im grossen und ganzen überein, und kontrollieren sich gegenseitig.

Um die Gruppe, um die es sich hier handelt, noch deutlicher hervortreten zu lassen, und ausserdem die Probe auf das von uns erreichte Resultat an einer nicht zu diesem Zwecke und von andrer Hand zusammengestellten Sammlung von Stellen zu machen, bediene ich mich der verdienstvollen und wohl umfangreichsten Sammlung von Minuskeln, welche Hoskier in seiner Abhandlung über die Minuskel 604 (= 700)[3]) geliefert hat. Jeder der nach eignen Versuchen die ungemeine Mühe kennen gelernt, die es macht, aus den verschiedenen Ausgaben die immer wieder mit andern Sigeln angegebenen Minuskeln zusammenzulesen,

1) Von den für Matthaeus gefundenen Kodices verlässt 72 die Gruppe, und zeigt sich 253 als weniger eng verwandt, dafür tritt 71 ein. Von den Hndschrn. Muralts zeigt 565 in den Lukasstellen keine besondre Verwandtschaft.

2) Wenn aus den Angaben von Muralt e silentio ein Schluss gezogen werden kann, so erscheinen die Hndschrn. 565. 69. 75 sehr häufig auf der Seite von ℵ KM*Π*.

3) A full account and collation of the Greek cursive codex Ev. 604 London 1890. Hier hat H. Introduction XXIX—CXVI die bemerkenswerteren Lesarten von 604 gesammelt und so vollständig wie möglich die Begleiter von 604 unter den Minuskeln zusammenzustellen versucht.

wird dem Verfasser Recht geben, wenn er sich zum Schluss (CXV) ziemlich scharf gegen Hort wendet: How useless and superfluous to talk of Evan. 604 having a large „western element" or of its siding in many places with the neutral text .... Do let us realize, that we are in the infance of this part of the science and not imagine that we have successfully laid certain immutable foundation stones. — Das ist ganz gewiss richtig. Dennoch hätte Hoskier auf der andern Seite nicht so ratlos vor seinem Stoff stehen bleiben sollen und versuchen ihn ein wenig zu ordnen. Was nützt denn dieses fortwährend anschwellende Material, wenn es uns nicht gelingt es zu überwältigen! Es wäre besser gewesen, wenn Hoskier seine Arbeitskraft einer glücklicher gewählten Minuskel gewidmet hätte, als dem ganz willkürlich variierenden Kodex 700, der nur das tote und unverwertbare Material, das wir schon besitzen, vermehren kann. Will man weiter kommen, so wende man seine ganze Kraft zunächst den Minuskeln zu, die sich klassificieren lassen. — Wir wollen mit dem Schlüssel, den wir gefunden, auch an jene Sammlung herangehen und sehen, ob sich nicht leicht eine bestimmte Textgruppe absondern lässt. Ich stelle wieder aus Matthaeus die Stellen von den bei Hoskier notierten zusammen, in denen die Übereinstimmung von KΠ auf unsre Gruppe führt, und unterstreiche die Kodices auf die ich das Augenmerk richten möchte:

3_1 -δε DELSV ΔΣ KMΠ 2. 3. 4. 9. 14. 15. 28. 34. 36. 38. 39. 40. 44. 45. 49. 53. 60. 64. 72. 84. 87. 106. 14. 22. 23. 42. 82. 219. 36. 43. 53. 69. 74. 99. 301. 440. 73. 570. 8. 66. 69. 70. (195.)[1])

5_{32} *πας ο απολυων* Ϟ ΔΣ KMΠ 1. 4. 5. 6. 7. 13. 14. 16. 21. 22. 24. 25. 33. 37. 45. 53. 61. 63. 72. 75. 77. 78. 91. 108. 14. 24. 27. 57. 225. 35. 37. 42. 47. 48. 74. 76. 99. 300. (473.) 507. 16. (8. 9. 10. 12. 14. 18. 19. 36. 48. 49. 150. 222. 234. 259.)

---

1) 513 fehlt bis 13_{53}. — Natürlich geht auch jedesmal die Minuskel 700 in den angeführten Stellen mit KMΠ. Aber eine Verwandtschaft derselben mit KMΠ lässt sich deshalb noch nicht ohne weiteres behaupten. Sonderlesarten von KMΠ teilt 700 im Matthäus nur wenige, von den oben S. 116 angeführten (also bis Cap. XV) keine einzige. — Zu bemerken ist noch, dass ich die bei Hoskier nach Scrivener angegebenen Minuskelzahlen nicht in die Tischendorfschen umgesetzt habe. Ich bemerke, dass 473 Scr. = 565 Ti. 475 = 569. 476 = 330. 507 (w) = 489. 509. (a) 10. (b 11. (c) 12. (d) 13. (e) Scr. = 470. 71 72. 73. 74 Ti. 570. (p) = 482.

10_4 + *ο" Ισκαριωτης* BℵDSΔ KMΠ 1. 33. 84. 124. 218. 37. 43. 48. 51. 507. 11. 12. 13. 14. 16. 17. 72. (47. 48. 50. 52. 53. 55. 233. 34. 57.)

15_{36} *τοις οχλοις* $\mathfrak{h}$ KMΠ 1. 12. 13. 33. 59. 80. 91. 124. 57, 238. 43. 46. 511. (18. 19. 49. 150. 259.)

16_8 — *αυτοις* $\mathfrak{h}$ D SX$\Lambda\Sigma$ KMΠ 1. 4. 33. 36. 38. 42. 57. 68. 91. (124.) 57. 209. 20. 37. 38. 43. 45. 48. 473. (507.) 13. (48. 259.)

16_{11} *αρτων* $\mathfrak{h}$ S KMΠ 1. 5. 13. 15. 25. 28. 33. 36. 37. 40. 54. 56? 58? 59. 60. 61. 72. 75. 80. 118. 122. 24. 36. (42.) 48. 57. 82. 83. 84. 220. 25. 35. 37. (38.) 40. 43. 44. 48. 51. 52. 53. 58. 88. 301. 46. 507. 8. 9. 12. 13. 70. (48. 222. 259.)

16_{20} — *Ιησους* $\mathfrak{h}$ X$\Gamma\Lambda$ Π 1. 6. 8. 14. 35. 37. 40. 42. 50. 53. 56. 58. 60. 61. 62. 64. 66. 71. 72. 74. · · 75? 77. 80. 83. 85. 86. 108. 14. 15. 16. 24. 27. 42. 201. 18. 25. 35. 37. 38. 40. 41. 42. 44. 45. 46. 48. 51. 52. 58. 59. 85. 507. 9. 10. 13. 42. 66. 68. (15. 36.)

17_4 *ηλια μιαν* ℵCLD $\Lambda\Sigma$ KΠ 1. 2. 6. 13. 33. 61. 84. 85. 86? 124. 25. 225. 29. 38. 45. 48. 301. 46. 507. 11. (50. 53. 54. 259.) (114. 513 fehlen s. u.)

19_3 *-οι* BCL $\Lambda\Sigma$ MΠ 1. 4. 33. 72. 237. 38. 42. 48. 53. 473. 507. (150. 259.)

— *αυτω*^{2} $\mathfrak{h}$ $\Gamma\Sigma$ KMΠ 1. 6. 25. 36. 37. 42. 60. 63. 72. 77. 115. 16. 24. 31. 235? 42. 48. 53. 99. 473. 507. 9. 12. 13. 16. 70. (22. 48. 150. 234. · · 57. 59.)

19_5 *μωνσης* $\mathfrak{h}$ DNΣ KMΠ 13. 15. 33. 69. 124. 220. 37. 43. 47. 48. (52.) 53. 346. 507. 13. 66. 70.

19_{21} *τρυμαλιας* CUΣ KM 4. 42. 46. 52. 54. 72. 77. 80. 114. 24. 57. 87.^{m} 219. 38. (48.) 62. 473? 507. 13. 70. (196.)[1])

19_{29} *οικιαν* K 8. 27. 28? 29. 33. 35. 37. 42. 56. 58. 60. 64. 66. 69. 71. 72. 75. 86. 114. 201. 25. 42. 43. 48. (52.) 473. 507. 10. 12. 42. 68. 70.

20_{30} *υιε* ℵCDEFLNΣ Π 1. 2. 4. 6. 13. 33. 69. 80. 91. 124. (229.) 38. 40. 43. 346. 440. 73. 75. 507. 43. 71. (6. 44. 47. 150. 195. 96. 222. 34. 57.)

21_{28} — *μου* ℵCLD$\Lambda\Sigma$ KMΠ 1. 6. 13. 22. 25. 33. 37. 42. 67. 71. 73. 106. 14. 24. 225. 45. 48. 346. 473. 507. 13. (6. 17. 18. 19. 24. 48. 49. 195. 96. 259.)

---

1) Π fehlt 19_{12}—20_2.

21_{33} -τις ℌ DS⊿Σ KMΠ 1. 3. 4. 9. 22. 32. 33. 34. 36. 38. 39. 42. 44. 49. 57. 63. 71. 72. 84. 87. 91. 114. 22. 27. 42. 224. 29. 37. 48. 53. 59, 473. 507. 11. 16. 69. 75.

22_{21} + τω" καισαρι D⊿ KΠ 27. 32. 473. 513.

22_{23} — οι" λεγοντες ℌ DS⊿ MΠ 1. 2. 3. 9. 12. 13. 33. 36. 44. 61. 71. 73. 86. 106. 16. 19. 22. 57. 82. 87. 209. 20. 25. 37. 38. 43. 47. 51. 53. 58. 59. 99. 509. 11. 13. 15. 70. 75. (18. 36. 44. 48. 49. 150. 222. 257.)

22_{24} μωυσης BLZΣD KMΠ 13. 15. 33. 69. 71. 72. 76. 124. 243. 47. 48. 53. 346. 507. 13. 70. 75. (150.)

22_{46} αποκριθηναι αυτω ℌ D⊿Σ KΠ 13. 28. 33. 45. 47. 62. 69. 71. 73. 83. 86. 124. 25. 57. 201. 24. 37. 38. 41. 46. 48. 52. 346. 435. 73. 76. 507. 9. 13. 42. 68. (44. 195. 222. 259.)

24_{18} το ιματιον ℌ DΣ KΠ 1. 4. 13. 18. 33. 42. 62. 63. 69. 71. 72. 83. 114. 18. 24. 25.·· 67. 201. 9. 26. 40. 41. 44. 46. 48. 52 53. 346. 433. 73 507. 13. 42. 68. (14. 18. 54. 63. 259.)

24_{36} — μου ℌ D⊿Σ Π 1. 4. 5. 6. 13. 27. 32. 33. 36. 37. 38. 40. 42. 69. 71. 72. 114. 57. 218. 37. 38. 45. 51. 58. 59. 346. 435. 73. 507. 13. 70. (20. 234. 59.)

25_{2} — αι ℌ DΣ KΠ 1. 6. 33. 42. 46. (71.) 75. 84. (102.)[1] 57. 209. 38. 40. 44. 53. 507? (11. 13. 14. 17. 70.) (48. 49. 50. etc.)[2]

25_{21} — δε" ℌ DEÜΓΣ KM 27. 33. 40. 51. 53. 61. 63. 68. 75. 86. 124. 27. 31. 237. 38. 40. 43. 44. 47. 48. 52. 53 58. 59. 433. 509. 12. 15. 70. 75. (9. 10. 12. 13. 16. 17. 18. 20. 24. 47. 48. 49. 150. 222. 257. 259.)

26_{17} — αυτω ℌ ⊿ KΠ (1.) 28. 33. 36. 40. 42. 47. 53. 56? 58? 59. 69. 72. (102.) 6. 14. 259. 300. 507. 13. 70.

26_{52} — σου U KΠ 28. 33. 42. 47. 53. 61? 68. 72. 115. 22.·· 248. 59. 508. 11. 13.

26_{53} λεγεωνων CΣ KΠ 13. 33. 42. 72. 114. 473.

27_{65} — δε BL EFGH KM[2] 28. 33. 36. 37. 40. 46. 53 54. 59. 61. 67. 69. 71. 73. (102.) 6. 8. 13. 15. 24. 57. 220. 35. 37. 38. 40. 44. 45 48. 52. 53. 59. 346. 433. 40. 509. 12. 15. 16. 70. 71. (1. 13. 14. 15. 16. 17. 19. 20. 24. 36. 40. 44. 47. 48. 49. 53. 54. 150. 222. 34. 57. 59.)

1) 114. 116 e sil. nach Griesbach.

2) 513 fehlt, also irrtümlich von Hoskier angegeben.

28_9 *υπηντησεν* BℵCΣ *Π* 1. 42. 72. 73. 74. ·· 114. 18.[1]) 24. 209. 48. 85. 346. 473. 75. 507. 12. 13. (53.)

Ich stelle noch einige Stellen nach Hoskier aus Markus zusammen, in denen die Gruppe K*Π* allein steht.

Mrk. 1_{13} — *εν τη ερημω* K*Π* 1. 4. 9. 11. 12. 20. 28. 42. 50. 69. 72. 114. 24. 31. 209. 53. 300. 473. 507. 13.

2_{21} *μηγε* ΔΣ K*Π* 11. 12. 15. 28. 33. 42. 68. 114. 265. 300. 46. 473. 507. 12. 13.

3_2 *τοις σαββασιν αυτον θεραπευσαι* K 72. [114.][2]) (220.) 265. 507. 512.

5_{28} *λεγουσα εν εαυτη* DΣ K*Π* (1. 11. 12. 15. 19. 27. 33. 42. 51. 53. 54. 60. 68. 72. 76. 107. 8. 11. [14.] 19. 22. ·· 42.^{m} 58.^{m} 209. 19. 20. 29. 37. 47. 48. 52.^{m} 53. 59.) 282. 300. (46.) 58. 433. 49. 73. (76. 507. 8. 13. 69. 72.) (2. 13. 18. 19. 49. 195.)

6_2 *γνωνται* DK 4. 8. 114. 22. 220. 45. 47. 48. 51. 53. 82. 435. 507. 12. 13. 69.

6_{35} — *αυτω" μαθηται .... λεγουσιν* + *αυτω* (ℵA) D (K)*Π* 11. (13.) 15. 42. 53. 67. (69.) (71.) 72. 77. [114. 16.] (124.) 57. (220.) 25. (26.) 29. (35.) (37. 38.) 53. (59.) (61. 82.) 346. 473. 507. 9. 12. 13. 69. (222.)

6_{45} *απολυσει* EΓK 9. 11. 13? 28. 61. 69. 89. 107. 8. 19. 24. 27. 237. 38. 40. 41. 44. 45. 46. 48. 52. 59. 475. 507. 9. 12. 42. 43. 68. 70. 71. (150. 259.)

7_{11} + *αυτου* K 11. 27. 53. 54. 68. 80. 220. 29. 473. 507. 8. 12. 69.

8_{21} *λεγει* DF K*Π* 11. 20. 25. 28. 35. 36. 40. 45. 48. 50. 51. 53. 54. 62. 74. 80. 83. 86. 89. 90. 108. [14.] 25. 201. 29. 34. 37. 38. 44. 46. 71. 300. 473. 75. 77. 507. 9. 12. 13. 15. 42. 43. 68. 71. (48. 222.)

10_{17} — *ιδου τις πλουσιος" — εις"* A K(M)*Π* 4. 11. 13. 15. 25. 28. 42. 50. (61. 63.) 66. 69. 91. 114. 16. 24. 229. 34. ·· 35. 53. 99. 300. 46. 406. (73.) 507. 9. 11. 12. 13. 70. (15.)

10_{19} — *μη αποστερησης"* BΔΣ K*Π* 1. 17. 28. 59. 64. 69. 72. 114. 18. 22. 209. 29. 45. 53. 58. 405. 40. 507. 13. (9. 10. 15.)

---

1) nach Griesbach, von H ausgelassen.

2) Im folgenden scheint Hoskier die Symb. crit. von Griesbach nicht benutzt zu haben. Die hinzugefügten Notizen habe ich jedesmal eingeklammert.

10_{28} *ηρξατο δε* ℵΣ KΠ 10. 11. 18. 25. 28. 42. 51. 56. 58. 60. 61. 62. 66. 71. ·· 72. 74. 76. 80. 83. 89. 90. 114. 16. 23. 24. 25. 201. 19. 20. 29. 34. 38. 41. 46. 53. 85. 346. 507. 12. 13. 42. 43. 69. 70. 71. (15. 17.)

10_{51} *ο ιησους λεγει αυτω* KΠ 11. 114. 116. 220. 37. 52. 53. 59. 507. 13. 69. (48.)

11_{8} *εν τη οδω*[1] AℵΣ KMΠ 11. 15. 28. 42. 49. 63. 66. 68. 69. 72. 91. 114. 16. 220. 58. 65. 99. 300. 435. 40. 507. 12. (48.)

εν τη οδω[2] ℵΣ KMΠ 11. 15. 66? 72. 92. 114. 116. 220. 29. 37. 53. 59. 65. 440. 73. 507. 12. (48.)

11_{17} *αυτον εποιησατε* AC MΠ 1. 11. 33. 72. 77. 90. 209. 65. 99. 300. 473. 507. 13. 43. 70. (18. 19. 49. 150. 195. 222. 259.)

11_{19} *εξεπορευοντο* B AΔ KMΠ 11. 27. 28. 42. 50. 63. 68. 72. 108. 24. 220. 65. 300. 473. 76. 507. 11. 13. 70. (195.)

13_{26} *και δοξης πολλης* AΔ MΠ 3. 4. 6. 9. 11. 12. 13. 14. 15. 28. 36. 37. 38. 39. 40. 42. 44. 47. 50. 51. 53. 54. 60. 61. 63. 68. 69. 70. 72. 78. 91. 106. 8. [14. 15.] 24. 27. 31. 42. 57. 218. 19. 20. 38. 45. 53. 59. 62. 99. 346. 507. 9. 11. 12. 13. 70. (2. 13. 15. 17.)

14_{41} — *τας* AF NUW KΠ 1. 11. 69. 72. 114. 16. 31. 42. 220. 29. 35. 38. 53. 435. 73. 76. 507. (18. 198.)

14_{53} + *Καιαφαν* A KMΠ 4. 11. 13. 27. 42. 54. 61. 69. 72. 76. 91. 106. [14. 16.] 24. 209. 29. 34. ·· 38. 48. 52.[m] 53. 99. 346. 473. 507. 11. 13. 70. (20.)

ib. *και οι γραμματεις και οι πρεσβυτεροι* A(D) KΠ 11. (72.) [114.] 220. 53. 300. 473. 507. 12. 70.

15_{13} + *λεγοντες αυτω σταυρωσον* A D KMΠ 15. 42. 47. 72. 76. [114.] 22. ·· 238. 48. 52. ·· 53. 473. 507. (7. 9. 10. 12. 13. 15. 19. 49. 195. 198. 222.)

16_{1} *σαββατων* KΠ 1. 4. 7. 11. 17. 28. 29. 37. 40. 42. 44. 47. 63. 65. 67. 68. 74. 80. 89. 90. 108. [14. 18.] 25. 31. 54. 93. 209. 29. 34. 35. 40. 44. 45. 47. 48. 51. 53. 507. 8. 11. 12. 43. 69. 71. (18. 24. 35. 44. 47. 48. 49. 53. 150. 222. 34. 57. (59.))

Für Lukas stelle ich folgende Stellen zusammen: (die unterstrichenen sind von mir zusammengestellt, die übrigen aus Hoskier.)

1_{2} *παρεδοσαν* KΠ 29. 72. 73. 253. 507. (44. 69 nach Scriv. von H ausgelassen.) (44. 53.)

2_{25} *ευσεβης* ℵΓ KΠ 11. 15. 63. 68. 72. 114. 33. 220. 53. 54. 473. 507. 12. 69. (196. 234.)

2_{51} *τα ρημματα απαντα ταυτα* AD KΠ 72. 114. 253. 300. 473. 507. 11.

4_{25} — *δε* DK 28. 91. 239. 99. 300. 413. 40.

4_{38} + *ο Ιησους* AMΠ 11. 42. 54. 64. 68. 114. 30. 220. 248. 53. 300. 415. 40. 473. 76. 507. 9.

5_{7} *ελθοντος* KΠ 124. 400. 73. (48.)

6_{1} — *ελαβε και* ℵΔ KΠ 1. 13. 15. 16. 19. 34. 36. 39. 42. 50. 63. 68. 69. 72. 107. 24. 31. 57. 209. 43. 53. 54. 300. 46. 435. 73. 507. 13. 70. (24. 31. 44. 47. 50. 150. 222. 234.)

6_{5} *εξηραμμενην* KMΠ 40. 42. 53. 63. 68. 72. 114. 239. 53. 59. 99. 473. 507. 70. (48.)

7_{11} + *της πολεως* KΠ 25. 42. 54. 59. 63. 72. 114. 33. 248. 53. 473. 513.

7_{13} *επ' αυτην* ℵRUXΓ KΠ 13. 33. 42. 44. 61? 63. 69. 72. 116. 17. 235. 48. 51. 54. 346. 473. 507. 9. 13. 15. 70. (18. 20. 44. 47. 48. 196? 259.)

7_{25} *εξηλθετε* KMΠ 1. 15. 42. 45. 46. 49. 50. 52. 53. 63. 71. [114. 16. 17.] 24. 29. 31. 33. 220. 25. 54. 512. 69. (48. 150.)

8_{16} *λυχνιαν*[1]) (ℵD) U (KMΠX) (2. 42. 63. 68. 72. [113. 16.] 23. 24. 33. 57. 220.) 51. (53.) (300.) 46. (475.) 507. (20. 29. 31. 32. 40. 44. 47. 48. 50. 53. 150.** 234.**)

8_{45} — *και οι μετ' αυτου* BΠ 42. 63. 70. 72. 220. 53. 300. 507. (70.)

9_{21} + *αυτοις* KΠ 28. 42. 63. [116.] 209. 53. 507. 70.

9_{27} + *οι" τινες* A KΠ 15. 27. 42. 116. 45. 220. 37. 48. 53. 507. 13. 69. Orig.

9_{35} + *ο Ιησους* KΠ 2. 25. 40. 42. 57. 60. 63. 64. 68. 71. 114. 16. 21. 22.** 234.^{m} 39. 42. 48. 53. 82. 300. 507. 8. 9. 12. 13. 43. 69. 70. (44.)

11_{15} + *τω" αρχοντι* ℌ A KMΠ 13. 25. 27. 33. 42. 45. 63. 69. 71. 86. 106. 13. 14. 24. 42.** 57.* 253. 300. 46. 507. 8. 12. 70. (18. 19. 48. 49. 150. 222. 259.)

19_{1} *εμελλε* KUΔ 1. 3. 11. 28. 56. 61. 71. 74. 90. 108. 15. 25. 219. 20. 25. 34. 40. 42. 43. 44. 45. 48. 54. 59. 382. 435. 507. 9. 12. 43. 66. 69. 70. 71.

Hinzuzuziehen sind die oben zusammengestellten Varianten aus Luk. XII. XIII. XXII. XXIII.

1) es sollte heissen + *την" λυχνιαν.*

Es folgen einige Stellen aus Johannes.

3_{20} *αυτου τα εργα* A KΠ 1. 72. 74. 90. 114. 475. 507. 8. 9. 70. 71.

4_{2} *αυτος Ιησους* AD KΠ 33. 80. 123. 218. 19. 25. 54. 473. 75. 507. 70.

6_{37} — *ε" με* LΔ KΠ 1. 3. 44. 74.·· 76. 123. 218. 19. 25. 54. 473. 75. 507. 70. (47. 196. 234.)[1])

6_{54} + *εν* CTSΓVΔΛ KMΠ 9. 10. 12. 19. 24. 44. 56. 58. 60. 61. 69. 71. 73. 76. 77. 86. 87. 91. 98. 106. 8. [16.] 19. 22. 23. 24. 31. 42.·· 218. 19. 20. 25. 35. 44. 45. 48. 49. 53. 54. 58. 59. 62. 85. 99. 433. 35. 40. 74. 507. 9. 12. 17. 70. 72. (4. 47. 49. 196. 222.)

6_{55} — *γαρ* F^{a}K 42. 229. 473. 507. 13.

8_{14} *η που* BTDUXΔ K 1. 4. 5. 10. 11. 15. 16. 22. 33. 42. 48. 52. 54. 58. 60. 61. 62. 65. 66. 73. 74. 76. 83. 90. 106. 22.·· 27. 45. 201. 20. 34. 41. 46. 47. 50. 52. 54. 62. 85. 99. 476. 77 507. 8. 12. 17. 42. 43. 69. 70. 71. (234.··)

8_{26} *λαλω* ℌ DUXΔ K 1. 10. 13. 15. 33. 42. 51. 53. 68. 69. 70. 73. 80. 89. 90. 108. [16.] 18. 24. 27. 57. 234. 35. 45. 49. 51. 54. 85. 473. 507. 8. 9. 17. 43. 69. 70. 71. (19.)

10_{7} — *οτι* BL GUX KΠ 1. 12. 25. 33. 36. 40. 53. 57. 63. 68. 71. 86. 90. 91. 108. 16. 42. 245. 48. 53. 59. 99. 507. 9. 70. (24. 31. 150.)

10_{8} *ηλθον προ εμου* ℌ AXD KΠ 1. 3.· 13. 18. 33. 56. 58. 61. 69. 71. 73. 76. 83. 86. 122.·· 23. 25.·· 27. 45. 57. 70. 201. 18. 39. 41. 46. 47. 48. 49. 51. 52. 53. 54. 59. 62. 99. 346. 440. 507. 8. 9. 10. 12. 17. 42. 68. 70.·· (54. 55.)

11_{57} — *και* ℌ AUXΔ KMΠ 1. 4. 5. 7. 11. 13. 22. 25. 42. 51. 56. 58. 61. 69. 74. 76. 89. 90. 91. 95. 97. 116. 18. 57. 220. 34. 47. 48. 49. 53. 54. 346. 440. 507. 8. 9. 43. 70. 71.

13_{15} *δεδωκα* ℵA KMΠ 1. 10. 13. 16. 22. 28. 33. 35. 37. 42. 51. 56. 58. 61. 69. 83. 108. [16.] 23. 24. 25. 31. 57. 201. 18. 19. 20. 25. 26. 35. 41. 45. 46. 48. 49. 52. 85. 346. 476. 507. 8. 12. 17. 42. 68. 70. (2. 14. 20. 48. 49. 53. 54. 55. 195. 222. 34. 57. 59.)

---

1) von hier an geht 604 mit unsrer Gruppe.

16_{17} — *εγω* ℌ A*Λ* M*Π* 33. (69.) 72. [116.] 24. 245. 54. 346. 473. 507. 9. 43. 70. (48. 222.)

17_{11} + *και* BSUX M*Π* 36. 45. 51. 69. 91. 125. 225. 47. 54. (150. 259.)

17_{20} + *παντων* X*Π* 1. 15. 27. 42. 76. 78. 122.·· 247. 54. 99. 473. 76. 507. 70.

17_{23} *γινωσκει* H*ΓΛ* K 89. 225. 47. 48. 59. 346? 435. 507. 8. 10. 12. 15. 43. 66. 75. (6. 50. 234. 57. 59.)

18_{29} + *εξω* ℌ X*Π* 1. 13. 27. 33. 42. 53. 69. 78. 124. 27. 220. 49. 54. 473? 507. 9. 15. 70. 75. (63. 196.)

18_{31} *δε* AU*Θ KΠ* 1. 27. 29. 33? 42. 220. 473. 507. 9. 70. (198.)

18_{34} *απεκρινατο* AU*Θ Π* 1. 33. 157. 254. 99. 473. 507. 9. 70. (15. 63. 190.)

18_{34} — *αυτω* BL ACUXY M*Π* 1. 33. 157. 249. 99. 473. 507. 9. 70.

18_{39} + *ινα* ℵUY K*Π* 12. 15. 27. 91. 119. 220. 45. 476. 77. 507. (15.··) (195.)

18_{40} — *παλιν* GU K*Π* 1. 10. 13. 18. 23. 33. 35. 36. 42. 44. 47. 48. 56. 57. 58. 61. 62. 66. 69. 73. 83. 124. 25. 27. 201. 18. 20. 26.·· 40. 41. 44. 46. 52. 53. 85. 99. 346. 473. 77. 507. 9. 17. 42. 43.·· 68. 70. (2. 7. 14. 54. 63. 196. 222.)

19_{23} + *και ηρχοντο προς αυτον* ℌ UX*Λ Π* 4. 13. 15. 27. 33. 38. 42. 68. 69. 78. 106. 24. 220. 54. 62. 346. 440. 73. 75. 76. 77. 507. 9. 70. *

Demgemäss stellt sich das Verwandtschaftsverhältnis der Minuskeln zu unserer Gruppe folgendermassen.

Durch alle Evangelien hindurch zeigt sich der Kodex 489 = 507 = $w^{scr.}$ aufs allerengste verwandt. Ihm folgen:

Für Matthaeus in erster Linie 42. 72. 114 (dessen Verhältnis sich noch günstiger stellen würde wenn er vollständig kollationiert wäre), 124 (doch hat 124 einen ganz merkwürdig gemischten Text), (237.) (238.) 243. 248 253. 474 (= 513. $e^{scr.}$) 482 (= 570 $p^{scr.}$) 565, in zweiter Linie 28. 37. 53. 63. (in der ersten Hälfte des Mtth.) die Angaben aus 91 – 299, wenn sie wirklich aus demselben Kodex stammen (s. Gregory zu Min. 91 S. 487), 71. (Scr. g.) (75? 86?) 106 (nur sehr wenig vollständig angegeben), 116 (ebenfalls nur ganz unvollständig kollationiert),

122 (namentlich die Korrekturen in der Hndschr.) 225. 245. 259. 470 (= 509 $a^{scr.}$) 473 (= 512 $d^{scr.}$) [1])

Im Markus in erster Linie 11. 28. 42. 72. 114. 220. 229. 253. 300. 473. 474. 565, in zweiter Linie 15. (53.) 63. 68. 91. 116. 122. (· und ··) (124.) 237. 248. 259. 470. 482.

Im Lukas 42. 63. 72 (mindestens in der ersten Hälfte). 114. 248. 253. 565 (in der ersten Hälfte des L), in zweiter Linie 15. 29. 68. 71. 116. (133?) 220. (254.) 300. (470.) (473.) 474. 482.

Im Johannes 42. 91. (114 ist in vielen in Betracht kommenden Stellen nicht notiert) 220. 248. 253. 254. 470. 482. 565, in zweiter Linie 15. 27. 73. 76. 90. 122. 218. 259. 473. 483.

Von Evangeliarien kämen etwa in Betracht 18.[2]) 19. 24. 36. 47. 48. 49. 150 (Scr. H) 181 (Scr. P) 183 (= 257 $x^{scr.}$) 184 (= 259 $y^{scr.}$) 185 (= 222 $z^{scr.}$). Doch sind fast alle, namentlich die letzten, auch vielfach mit ℌ verwandt.

Eine Vergleichung der Liste aus Matthaeus und Mrk. erweist, dass die scheinbare Verwandtschaft von KΠw und 1—118—209. 33. 131. 157 zum grössten Teil durch ℌ vermittelt ist. — Eine besondere Untersuchung erforderte die Klasse 13—69—124—346, von der sich namentlich 124 als speciell berührt von KΠ erweist.

Es bleibt noch ein grosses Feld für Einzeluntersuchungen. Es wird möglich sein innerhalb unserer Klasse noch wieder Gruppen zu unterscheiden, wie ich es in der Hndschrngruppe der Apokalypse versucht habe. Es müssten alle genannten Kodices ausser den von Scrivener und etwa den von Matthaei kollationierten noch einmal kollationiert werden. Es ist zu wünschen,

---

1) im grossen und ganzen für Matthaeus dieselben Hndschrn. wie oben S. 117; hier kommen noch einige andre hinzu. Von denen die oben angegeben waren, zeigt sich hier nur 247 nicht enger verwandt. 474 = 513 (escr.) fehlt in der ersten Hälfte des Matthaeus. Einige Variationen gegenüber der obigen Zusammenstellung zeigen die Lukashndschrn. Die Verwandtschaft von 71 erscheint hier nicht so gross. 72 ist nur in dem ersten Teil des Lukas verwandt, daher in obiger Zusammenstellung nicht vorhanden. 63 fehlt dort und zeigt sich hier eng verwandt. 49 erwies sich dort verwandt und fehlt hier.

2) nach Gregory vielleicht die verloren gegangene Min. 106. 181 ist in Ciscissa in Kappadocien geschrieben im Jahre 980.

dass die Unmenge der noch nicht kollationierten Min., wo Gelegenheit sich bietet, daraufhin untersucht würden, ob sie zu unsrer Gruppe gehören oder nicht. Das kann zunächst leicht durch Stichproben geschehen, schon nach den oben angeführten Stellen, die man sich etwa noch für Lukas und Johannes etwas ergänzen müsste. Es wäre zu wünschen, dass wie Lagarde im alten Testament seine Lucianrecension herausgab, so auch im neuen Testament der Versuch, die Archetypen der einzelnen Gruppen von Hndschrn. herzustellen, gemacht würde, und nach diesem Archetypus etwa die künftigen Kollationen der zugehörigen Min. unternommen würden.

Ich stelle einige Notizen über die genannten Kodices zusammen.

489 (w) Cant. coll. Trin. B. 10. 16. = Ac. 195 = P. 252. Als letzterer ist uns der Kodex schon bekannt. Über ihn zu vergleichen: Scrivener Kodex Augiensis XXXVIII. Er wurde 1316 auf dem „heiligen Berg" Sinai geschrieben. Diese Angabe der Lokalität der Hndschr. ist höchst bedeutsam. Schon Field beobachtete die Verwandtschaft mit K. (s. darüber Zusammenstellungen bei Scr. XL).

42. ist leider verloren gegangen. Was wir von ihm wissen ist in Randbemerkungen zur dritten Stephanus-Ausgabe von Petrus Pithaeus notiert, und findet sich aufgenommen bei Mill-Küster. Schon Mill bemerkte die Verwandtschaft mit K.

72. Lond. mus. brit. Harleianus 5647 „Olim monasterii Simeonis Thaumaturgi *εν τω θαυμαστω ορει* tempore petri Abbatis. XI. Jh. Er gehörte dem Presbyter David, Sohn des Metropoliten Michael von Bosra. Arabische Anmerkungen im Kodex. Kollation bei Wetstein, vgl. Griesbach, Symb. crit. I. CLXXXI.[1])

114. Lond. mus. Brit. Harl. 5540. XI? Jh. Es fehlen Mtth. 17_{4-18}. 26_{59-73}. 28_{19}—Mrk. 1_{12} (von späterer Hand eingeschoben).[2])

---

1) Griesbach: „concordat cum ADK 28. 29. 41."

2) Griesbach (Symb. crit. I. CLXXXXIV) hat Mtth. 8—11 verglichen. Cursim vero inspexi reliquam Matthaei partem, Marcum, Luc. I—XIX, Jo. I—IV. Die Hndschr. bedarf dringend einer Kollation. Gr. zählte sie zur Klasse K 42. 63. 72 (consensum frequentem cum ACDKL 33, paene perpetuum autem cum insigni codice 42, atque item cum 63 et 72); vgl. Hug, Einleitung 193 eine lehrreiche Tabelle, durch die Hug die Zusammengehörigkeit von (A) K(M) 42. (106.) 114. 116. 253 beweisen wollte.

243. Mosc. typogr. synod. 13. XIV. (XIII.) Jh. „Fuit quondam in Monte Atho in monasterio Iberorum.“ Matthaei Thessalon. 246.

248. Mosc. syn. 277. a. 1275. „*διὰ χειρῶν Μελετίου μοναχοῦ τοῦ ἐκ βερροίας ὁρμωμένου διὰ συνδρομῆς καὶ μισθαποδοσίας ... τοῦ ... ἱερομονάχου Κυροῦ Ἀλυπίου .... τῆς .. μονῆς τοῦ γεωργίου τῆς τοῦ μαύρου ἐπωνυμουμένης*.“ Matthaei Thess. 197. nach Matth. verwandt mit 71.

253. Olim Moscuensis Nicephori. XI. (X.) Jh. „Olim Nicephori Chersonis et Slabinii archiepiscopi.“ Matthaei 10. Nach einer Bemerkung von späterer Hand war der Kodex einst im Kloster des heiligen Michael zu Jerusalem. (Matthaei Thessalon. 236.)

473. Lambeth. 1178. XIII. Jh. (Scr. XI.) Scr. d. Es fehlt Mtth. 1_{1-8}. Die Verwandtschaft mit g und p[1]) wird von Scrivener XXXII hervorgehoben.

474. Lambeth. 1179. XI. Jh. Scr. e. (513.) Es fehlen Mtth. 1_1—13_{53}. 16_{28}—17_{18}. 24_{39}—25_9. 26_{71}—27_{14}. Mrk. 8_{32}—9_9. Joh. 11_{8-30}. 13_8—21_{25}. Olim in mon. Trinitatis in insula Chalce.

482. Lond. mus. Br. Burneii. 20. XIII. Jh.[2]) Scr. p. 570. „saepe cum 489 consentit“. Nach Scr. mit c d e g verwandt.

565. Petr. caes. Muralt. 53. (Scr. 473. Ti. 2pe.) IX. (X.) Jh. Eine spätere Hand in Mtth. 20_{18-26}. 21_{45}—22_9. Lk. 10_{36}—11_2. 18_{25-37}. 20_{24-36}. Joh 17_{1-12}, desunt Joh. 11_{26-48}. 13_{2-23}. Kollation bei Muralt und Belsheim, das Evangelium des Mrk.[3]) „Olim monasterii s. Joh. prope Houmisch-Khan in Ponto. ferebatur manu Theodorae imperatricis scriptus esse.“ Sehr bemerkenswert ist die sich beim Markusevangelium findende textkritische Bemerkung: *εγραφη και αντεβληθη εκ των ιεροσολυμων παλαιων αντιγραφων*. 565 ist zwar speciell verwandt mit unsrer Gruppe, aber er zeigt sichtlich gemischten Text. Ich warne davor denselben infolge seiner vielen altertümlichen Lesarten zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu wählen, wie Hoskier es mit 700 gethan.

---

1) 71 und 482.

2) Scriv. XLIX an der Jahreszahl ist geändert. (ς, υ' ∠ γ) „some silly person has changed the υ' into υ“ (aus 6793 (= 1285) : 6493 (= 985).

3) Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet Christiania 1886.

11. Paris. Nat. 121. 122. XII. Jh. Einst im Besitz eines *ἁγίου Νικολάου* (*Νηκωλαου*) *τῆς κοριάνης*(?) Kollation bei Scholz[1]), geht im Markus mit unsrer Gruppe.

63. Dublini coll. Trin. X.(?) Jh. Kollation bei Mill, neuerdings von J. Twycrosse kollationiert. (Gregory.) Griesbach CLXXXXIV macht auf seine Verwandtschaft mit ACDKL namentlich 42. 72 aufmerksam. CLXXXXIX zählt er ihn nur im Lukas zur Gruppe K 15. 42. 72.

220. Vind. caes. Ness. 337. XIV. Jh. „Alter contulit." Im Luk. und Joh. mit der Gruppe verwandt.

229. Escurial χ. IV. 21 geschrieben 1140 „manu Basilii notarii Argyropoli". (Birch, Escurial 8.) Zeigt im Luk. Verwandtschaft.

300. Paris. nat. Gr. 186. XI. Jh. Mtth. Mrk. Luk. „Scholz contulit totum." Ebenfalls abgeschrieben und verglichen nach den ältesten Kodices auf dem heiligen Berg in Jerusalem. (Verwandt mit der Gruppe im Mrk. und Luk.)

---

15. Paris. Nat. 64. XII. Jh. Kollation bei Mill (de Louvois. Par. 8). Was es heisst, wenn Scholz „contulit maximam partem", ist bekannt; von Griesbach, Symb. crit. CLXXXIX im Lukas zu unsrer Gruppe gerechnet.

28. Paris. Nat. 379. XI. Jh. desunt Mtth. 7_{17}—9_{22}. 14_{33}—16_{10}. 26_{70}—27_{48}. Lk. 20_{19}—22_{46}. Joh. 12_{40}—13_{1}. 15_{24}—16_{12}. 18_{16-28}. 19_{11} — fin. Kollationen bei Mill und Scholz; auch nach Griesbach, S. cr. I. CLXXXI im Markus (letzte Hälfte) verwandt mit K 11. 42. 72. 91. Nach W-H. 242 hat 28 in den ersten Kapiteln des Mrk. ein starkes „western element", s. auch unter 68.

37. Par. Nat. Coisl. 21. XI.? Jh. Kollation bei Wetstein. Die Perikope über die Ehebrecherin am Ende des Johannesevangeliums.[2])

53. Ox. Bodl. Selden. supra 28. XIV. Jh. Kollation bei Mill,

---

1) Griesbach Symb. cr. I. CLXXXXIX hat schon die enge Verwandtschaft von 11 mit K 42. 72. 91 (im Markus) erkannt.

2) Doch hat Griesbach S. cr. CLXXXXIX wohl Recht, wenn er 37 zur Klasse CL 1. 33 zählt.

nach Mill verwandt mit 4. „Scriptus manu (Nicolai?) *ἀναγνώστου τοῦ καβαλλάρη*.[1])

68. Ox. coll. Lincolniensis Gr. II. 17. XII. Jh. Von Zakynthos stammend(?) Kollation bei Mill. Griesbach CLXXXXIX zählt ihn im Lukas zur Klasse K 15. 42. 72 (nec non D 28. 71).

71. Lond. Lambeth. 528. XII. Jh. „Olim archiepiscopi Ephesini." Kollationen bei Mill (Eph.), Wetstein, Scrivener; zeigt Verwandtschaft im Lukas und Matthäus, nach Scrivener verwandt mit d e g p.

91. Olim Perronianus. X. Jh. „Fuit monasterii S. Taurini Ebroicensis. Kollation bei Mill; vielleicht identisch mit 299 nach F. J. A. Hort. (Gregory.) Griesbach CLXXXXIX zählt ihn im Mrk. zur Klasse K 11. 42. 72. (299 „Scholz contulit totum".)

106. Olim comitis de Winchelsea. X. Jh. Ist leider verloren gegangen. Hätten wir eine ausreichende Kollation, so könnte sich vielleicht seine Verwandtschaft mit unsrer Gruppe beweisen lassen.

115. Lond. mus. Brit. Harl. 5559. X. Jh. Wird näher zu untersuchen sein. Griesbach CLXXXXVI: Perlegi atque contuli Mtth. 8—18, reliqua cursim perlustravi. Griesb. hält ihn für verwandt mit CLD 1. 33.

116. Lond. Mus. Brit. Harl. 5567. XII. Jh. Stammt aus Smyrna, bedarf ebenfalls dringend einer vollständigen Kollation. „Griesb. cursim contulit." Nach Griesbach CLXXXXIX geht der Kodex in Mtth. in erster Linie mit CDK(?)L 1. 13. 33. 37. 53. 60. 61. 73, in zweiter Linie mit 42. 46? 50? 72. 90? 106, in den ersten Kapiteln von Markus mit der ersteren Klasse, in den letzten mit K 11. 42. 72. 94, in Lukas mit K 15. 27. 42. 63. 68. 72. (D 28. 71.)

122. Lugd. Bat. bibl. publ. Gr. cod. 74. A. XII. Jh. Act. 177. Paul. 219. „Jac. Dermontius contulit", „Manu Basilii monachi et diaconi scriptus vel saltem rubricatus." — Namentlich die Korrekturen von 122 sind beachtenswert.

237. Moscuae Syn. 42. X. Jh. „Olim Isaaci *πρώτου ἱερομονάχου* qui cod. monasterio Philothei in monte Atho dono dedit." Die Perikope von der Ehebrecherin am Ende des Johannes-

1) Von Griesbach ebendort zur Klasse CL 1. 33 gerechnet.

evangeliums „*τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἀντιγράφων οὐχ εὕρηται*“ (vgl. 37). „Matthaeius contulit (d) cf. Thess. 242.“

259. Moscuae Syn. 45. XI. Jh. Die Perikope von der Ehebrecherin am Schluss des Johannesevangeliums *εὕρηται ἔν τισιν ἀντιγράφοις καὶ τὸ τοιοῦτον κεφάλαιον* .... Nach Gregory verwandt mit 250. (Matthaeius contulit (a) Thess. 237.)

Die Zusammenstellung ist nicht vergeblich gewesen. Eine Reihe der zur Klasse gehörigen Kodices können wir lokalisieren. Ich stelle nachträglich noch hierher, dass K aus Cypern herübergebracht wurde, *Π* lässt sich bis zu seinem Aufenthalt in Smyrna zurückverfolgen. Wichtiger ist die Nachricht, dass 489 (w) auf dem Berg Sinai geschrieben wurde. 72 ist wahrscheinlich eben dort geschrieben. 253 war einst im Kloster des heiligen Michael in Jerusalem. 300 und 565 sind nach Hndschrn. auf dem heiligen Berg in Jerusalem verglichen.

Die letztere Nachricht leitet an zu einer weiteren Untersuchung.

Dieselbe Notiz findet sich in *Λ* am Schlusse von Lukas und Johannes: *εγραφη και αντεβληθη εκ των* (sic) *ιεροσολυμοις παλαιων αντιγραφων των εν τω αγιω ορει αποκειμενων.*[1]) Bemerkenswert ist, dass in der *Λ* ergänzenden Minuskel 566 *το Ιουδαικον εναγγελιον* citiert wird.[2]) (Gregory zu *Λ* und Min. 566.)

Min. 157 liest am Schluss von Mtth. *εγραφη και αντεβληθη εκ των εν ιεροσολυμοις παλαιων αντιγραφων. των εν τω αγιω ορει αποκειμενων* (*εν στιχοις βυπδ, κεφαλαιοις τριακοσιοις πεντηκοντα επτα*), am Schluss von Mrk. *εγραφη και αντεβληθη ομοιως εκ των εσπουδασμενων εν στιχοις χιλιοις πεντακοσιοις πεντηκονταις, κεφαλαιοις CΛΔ.*[3]) Nach Scholz findet sich etwa dieselbe Bemerkung in den Min. 164. 376 (Scholz cursim contulit), 428 (nach Scholz Abschrift von 300).

---

1) Gregory 339.

2) Wohl schwerlich hat der Schreiber dieses Kodex das Hebräerevang. noch gesehen. Aber die Notiz ist ausserordentlich wichtig zur Feststellung der Herkunft des Kodex.

3) Birch Variae lectiones I. XXXIII. vgl. den Schluss von Lk. Joh.

Min. 262 ist speciell verwandt mit *A* und hat nach Gregory genau dieselbe Unterschrift wie jener. Wenn Min. 20 und 117 (20 hinter Mrk. (Gregory), 117 hinter Mrk. und Jo. (Griesbach CC)) die Unterschrift haben: *εγραφη και αντεβληθη ομοιως εκ των εσπουδασμενων*, so scheint diese Notiz durch eine mechanische Nachschrift eines Kodex, der in seinen textkritischen Bemerkungen 157 (s. o.) ähnlich war, entstanden zu sein.[1]) Nach Gregory stimmen in 20 und 300 die Seitenanfänge bis auf die Silben überein, während sie im Text starke Differenzen zeigen, die ein Korrektor dann auszugleichen bemühte. Das hier vorliegende Rätsel kann ich nicht lösen, auch liegt mir ein genauer Bericht über 300 nicht vor. Aus 300 kann 20 nicht geflossen sein.

Wenn man die Kodices *A* 157. 565 mit einander vergleicht, so ist freilich klar, dass jene „alten" Hndschrn. in Jerusalem nicht von gleicher Art und von gleichem Werte waren. *A* zeigt fast durchweg den Text der späteren Majuskel, oder auch einen singulären Typus[2]), nur selten zeigt er sich mit KΠ verwandt (s. z. B. oben S. 85 Jo. 1_{28}). 157 ist jedenfalls Ϩ verwandter als KΠ. 565 zeigt einen stark gemischten Text. Gemischten Text können wir überhaupt infolge jener Notiz bei fast allen jenen Kodices erwarten. Dabei hing der Charakter der einzelnen Kodices ja ganz ab von dem Werturteil, den der Schreiber über die von ihm verglichenen Antigrapha fällte. So haben z. B. *A* 262 (mit einem Asteriskos versehen) die Perikope von der Ehebrecherin aufgenommen mit der Bemerkung *τα οβελισμενα εν τισιν αντιγραφοις ου κειται, ουδε Απολιναριου, εν δε τοις αρχαιοις ολα κειται· μνημονευουσιν τ(ης) περικοπ(ης) ταυτ(ης) και οι αποστολοι, εν αις εξεθεντο διαταξεσιν.* Nach dem Urteil des Schreibers dieser Bemerkung waren also die die Perikope enthaltenden die älteren und wertvolleren Hndschrn. Nach dem

---

1) *στιχοι* zählt 20 freilich 1590, *κεφαλαια* 237; (s. oben) 117. *στιχοι* Mrk. *αφν* Joh. *βτ. κεφαλαια σλβ.* — Die Kodices beweisen also deutlich, dass nicht alle Hndschrn, welche jene Unterschrift haben, selbst in Jerusalem verglichen sind. Das ist ja auch bei vielen der späteren Minuskeln von vornherein als selbstverständlich anzunehmen.

2) *A* bedarf einer Untersuchung, verwandt ist 262. Sonst ist es mir nicht gelungen von *A* aus eine Hndschrngruppe zu bestimmen.

Urteil desjenigen, der die Bemerkung in Min. 273 machte, waren die *ακριβεστεροι αντιγραφοι* diejenigen in denen die Stelle fehlte. —

Aber Hndschrn. wie 157. 565. 300, auch *Λ*, zeigen jedenfalls, wie wertvolle und interessante Hndschrn. unter den alten Antigrapha in Jerusalem waren. Wenn wir irgendwie Hoffnung haben können, dass uns das textkritische Material, das Origenes zusammengearbeitet, das Pamphilus in Caesarea gesammelt und vermehrt hat, in irgendwelchem Masse erhalten ist, so müssen wir in Jerusalem, auf dem Berge Sinai etc. suchen, diese ganze nähere Umgegend hat unter dem wissenschaftlichen Einfluss von Caesarea gestanden.

Ich fasse noch einmal das Resultat zusammen:

1) Die Gruppe K*Π*w(M) hat unter den Minuskeln ein sehr zahlreiches Gefolge, wenn freilich auch viele Minuskeln nicht mehr den reinen Text der Gruppe bieten und in den einzelnen Evangelien in ihrem Charakter schwanken.

2) Was ihre Stellung zu den übrigen Hndschrn. betrifft, ist zu bemerken, dass K*Π*w dieselbe Mittelstellung einnehmen zwischen den ältesten Majuskeln und der grossen Gruppe der jüngeren, wie H$\aleph^c$ Euth. 73 in den Paulinen, und P Andr. in der Apokalypse.

3) Eine Reihe der wichtigsten Hndschrn. dieser Gruppe lassen sich lokalisieren und weisen nach Palästina, lassen also vermuten, dass in ihnen die Einflüsse der Bibliothek von Caesarea nachwirkten.

4) Ich füge hinzu, dass auch in vielen Fällen eine bestimmte Orthographie in unsrer Gruppe sich nachweisen lassen wird. Auf den ersten Blick fällt auf, dass unsre Gruppe die *ι*-Formen vor den *ει*-Formen berücksichtigt (cf. die Variante *ιδον — ειδον*).

5) Die Klasse K*Π* zeigt mannigfache Berührungen mit Origenes.

Ich überlasse es Kundigen die Schlüsse aus dem zu ziehen und begnüge mich demgemäss folgende Desiderien aufzustellen:

1) Eine genaue Kollation fast aller wichtigen Minuskeln unsrer Gruppe.

2) Untersuchung möglichst vieler Minuskeln durch Stichproben auf ihre Verwandtschaft mit unsrer Gruppe. Besonders

zu berücksichtigen sind die in Jerusalem und auf dem Sinai sich findenden Minuskeln.

3) Untersuchung der zuletztgenannten Kodices, namentlich der in ihnen angebrachten Korrekturen und genaue Kollation derselben.

4) Eine Rückübersetzung des evangelium Hierosolymitanum.

5) Untersuchung der Citate des Cyrill von Jerusalem.

6) Zusammentragung des ganzen Stoffes in kritischen Anmerkungen unter einem Text, den man aus KΠw im wesentlichen zu konstruieren hat.

V. Zur Textkritik der Apostelgeschichte.

Anhangsweise mögen hier noch einige Winke gegeben werden, nach denen die Methode einer exakten Klassificierung der Hndschrn. auch in den bisher noch nicht behandelten Abschnitten des neuen Testaments (Akta, katholischen Briefen) durchgeführt werden kann. Den ägyptischen Lokaltext vertreten hier (im grossen und ganzen, eine genauere Untersuchung wäre natürlich erwünscht) B$\aleph$AC, wie es denn schon lange bemerkt ist, dass AC in Acta sowohl wie in den Paulinen einem andern Texttypus folgen, als wenigstens A durchweg, C zu einem grossen Teil in den Evangelien. Und zwar nähern AC sich durchaus der uns bekannten Gruppe B$\aleph$. Ein Blick in die Varianten Ti's zeigt ferner, dass als fünfter Zeuge für diese Gruppe die Min. 61 hinzukommt, die leider nur zu 1_{1-48}. $7_{17}-17_{28}$. $23_{9}-28_{31}$ erhalten ist. Eine erfreuliche Bestätigung zu unsrer dritten Studie bietet die Notiz bei Gregory 624, derzufolge Ti. diesen Kodex in Ägypten gefunden hat. Die zweite Gruppe in Act. wird durch die späteren Majuskeln HLP und die grosse Mehrzahl der Minuskeln repräsentiert. Es käme nun darauf an, diejenige Gruppe von Hndschrn. zu finden, die etwa der von H in den Paulinen geführten entspräche. In den Acta haben wir nun freilich keine solche Hndschr, die uns sicher auf die rechte Spur brächte. Auch $\aleph^{c}$ ist hier selten und geht da wo er vorkommt eben dann naturgemäss meistens mit der grossen Mehrzahl der Hndschrn. Es wird nichts andres übrig bleiben als zu untersuchen, ob sich nicht eine Gruppe von Minuskeln findet, die bald mit den älteren, bald mit den jüngeren Hndschrn. geht. Glücklicherweise sind in Act. die Minuskeln von Ti. viel besser als sonst angegeben, so dass hier die mühsamen Zusammenstellungen unnötig sind. Ich gebe im folgenden wesentlich nur Material Ti's. Wo es nötig war ist dasselbe nach Wetstein, Matthaei, Scholz, Scrivener ergänzt.

Ich wähle, wie einst schon Hug zum Zweck des Nachweises Cap. 24, weil hier die Konstellationen besonders günstig sind. Sehr klar und deutlich wird in der folgenden Zusammenstellung, was bewiesen werden soll, vor Augen liegen.

24_1 *των πρεσβυτερων*] *πρεσβυτερων τινων* B ℵ A E 5. 6. 7. 8. 13. 15. 27. 29. 31. 36. 40. 68. 73. 81. 105. 137. 180. c k.

V. 3. *κατορθωματων*] *διορθωματ.* B ℵ A E 13. 15. 18. 36. 61. 68. 73. 137. 180.

ib. *παντη*] *παντι* 2. 10.corr. 11. 13. 17. 18. 20. 21. 25. 30. 33. 36. 40. 46. 68. 73. 80.·· 96. 98. 180. d f k.

V. 4. *ακουσαι — σε* (E *σε ακουσαι*) L 3. 15. 18. 27. 31. 36. 40. 68. 105. 180. e.

ib. *στασιν*] *στασεις* B ℵ A E 5. 7. 8. 13. 15. 36. 40. 61. 68. 73. 105. 106.

V. 6 fügen ein: *και κατα τον ημετερον νομον ηθελησαμεν κριναι. κατελθων δε λυσιας ο χιλιαρχος μετα πολλης βιας εκ των χειρων ημων απηγαγε κελευσας τους κατηγορους αυτου ερχεσθαι επι σε* — E al. sat. mu. (nach Ti.)[1] ɔ p cle. Leider finden sich hier die genauen Angaben der Kodices auf der andern Seite, da die Interpolation im textus receptus steht. Doch finden sich innerhalb derselben für die Lesart *κριναι* statt *κρινειν* folgende Hndschrn. angegeben: E 13. 15. 16. 18. 19. 25. 27. 29. 31. 36. 37. 42. 46. 57. 66. 68. 69. 73? 76. 98. 99. 105. 106. 133. 180. a b e k o.

V. 8. *παρ᾽ ου*] *παρ᾽ ων* 8. 15. 27. 29. 31. 66. 106. 180. b o. *παρ᾽ ω* E 36.

V. 10. *κριτην* + *δικαιον* E 5. 6. 7. 8. 15. 16. 18. 25. 27. 29. 36. 38. 40. 43. 46. 66.·· 68. 73. 76. 78.·· 80. 93. 98. 105. 113. 137. 180. c e h k.

ib. *ευθυμοτερον*] *ευθυμως* B ℵ A E 5. 7. 13. 15. 25. 36. 40. 61. 68. 73. 105. 133. 137. 138. c d.

V. 11. *δεκαδυο*] *δωδεκα* B ℵ A E 13. 31. 40. 61. 65. 68. 73. 105. 133. 137. c.

V. 12. *επι — συ"στασιν* B ℵ A E 3. 13. 40. 63. 66. 73. 95. (vgl. 2. Cor. 11_{28} o. S. 63.)

---

1) Auf der andern Seite B ℵ A H L P 4. 19.·· 26. 33. (falsch 36 s. Ti.) 65. 66.·· 73? 78. 80. 93. 95. 96. 97. 100. 101. 104. 113. 126. 142. (Scholz) 1. 2. 3. 10. 11. 17. 21. 24. 28. 30. 38. 47. 56. (Wetstein) d g h l p (Scrivener.)

V. 13. *δυνανται* + *σοι* BℵAE 4. 13. 27. 29. 31. 36. 40. 61. 64. 65. 68. 73. 105. 177. d e g k.

V. 14. *και τοις προφηταις* oder *και εν τοις προφητ*] *και τοις εν τοις προφητ.* BℵE 3. 5. 6. 8. 15. 25. 28. 29. 31. 36. 37. 40. 43. 61. 65. 66.·· 73. 76. 105. 133. 137. 180. b c e k o (non ℵ^{c}).

V. 15. *εσεσθαι — νεκρων* BℵAC 13. 40. 61. 68. k.

V. 16. *δε αυτος*] *και αυτος* BℵACEL 15. 36. 40. 61. 68. 69. 73. 76. 97. 105. 137. b d k o.

V. 17. ∼ *ελημοσυνας ποιησων εις το εθνος μου παρεγενομην* BℵC 13. 31. 36. 40. 61. 68. 73. 105. 180. (ℵ^{c}E 137. c).

V. 18. *εν οις*] *εν αις* BℵACE 5. 7. 13. 36. 40. 61. 66. 68. 73. 76. 105. 137. 180. b c o.

ib. *τινες* + *δε των* CE 13? 14. 15. 18. 25. 29. 31. 36. 40. 66.·· 68. 73. 78.·· 105. 137. 180. (b c o.)

V. 21. *εκραξα*] *εκεκραξα* BℵAC 1. 11. 13. 16. 19. 31. 32. 40. 46. 56. 61. 65. 69. 105. 133. 137. 177. a b d o.

ib. ∼ *εν αυτοις εστως* BℵACE 13. 31. 40. 61. 68. 105. 137. c k.

V. 22. *ακουσας δε ταυτα ο Φηλιξ ανεβαλ. αυτ.*] *ανεβαλετο δε αυτους ο Φηλιξ* BℵACE 13. 14. 40. 61. 68. 105. 137. 142. c.

V. 23. *διαταξαμενος — τε* BℵACEP 13. 36. 40. 61. 66.·· 68. 99. 100. 137. b c o.

ib. *τον Παυλον*] *αυτον* BℵACE 13. 15. 36. 40. 61. 68. 73. 105. 126. 137. c k.

ib. — *η προσερχεσθαι* BℵACE 13. 14. 61. 68. 73. 105.

V. 25. — *εσεσθαι* BℵACE 13. 15. 27. 29. 36. 40. 61. 66.·· 68. 73. 105. 137. 180.

ib. ∼ *του μελλοντος κριματος* C 15. 31. 36. 40. 73. 180.

ib. — *μετα" λαβων* 13. 32. 40. 42. 43. 57. 73. 76. 99. 105. 133. a b d e k o p.

V. 26. — *οπως λυση αυτον* BℵACE 13. 40. 61. 68. 73. 81. 105.

V. 27. *τε*] *δε* ℵ^{c} 5. 7. 11. 13. 14. 27. 28. 29. 32. 38. 40. 42. 45. 68. 61.·· 68. 93. 96. 99. 104. 105. 137. b c d e g h k o.

ib. *χαριτα, χαριτας*] *χαριν* ℵ^{c}EL 5. 7. 14. 18. 27. 40. 42. 66.·· 73. 96. 105. 137. c.

Aus dieser Zusammenstellung tritt deutlich (s. besonders die Stellen V. 3. (Var. 2) 4. (Var. 1) 6. 8. 9. 18. 25. (Var. 2) 27. (Var. 1. u. 2)) eine Gruppe von Minuskeln hervor, welche die verlangte Eigenschaft zeigen. Diese Gruppe geht sehr häufig mit den

älteren gegen die jüngeren Hndschrn. Ebenso häufig und noch häufiger, wenn auch nicht gerade in Cap. 24, steht die Gruppe auf Seiten der jüngeren Majuskeln, so dass dann B ℵ (AC 61) und einige andre allein stehen. Beispiele findet man beim ersten Blick im kritischen Apparat. Da aber diese Stellen nichts austragen, die Gruppe um die es sich handelt erkennbar zu machen, so sind sie nicht mit hier aufgezählt.

Die Minuskeln die zur Klasse gehören sind die Nummern 13. 15. 27. 29. 31. 36. 40. 68. 73. 105. 137. 180[1]), in zweiter Linie 5. 7. 18. 25. 66. + 66.** 76. 133, unter den Minuskeln Scriveners k = 195, in zweiter Linie b = 215, e = 218, o = 111.

Besonders wichtig aber sind die beiden Varianten in V. 27, weil sie auf eine Verwandtschaft von ℵ^c mit dieser Gruppe hindeuten. Demgegenüber steht allerdings die Beobachtung, dass V. 14 ℵ^c gerade da korrigiert, wo die Klasse auf Seite der älteren Majuskeln steht. V. 24 finden sich leider in der Variante *Χριστον* ± *Ιησουν* die genaueren Angaben auf der andern Seite. Doch lesen 29. 68. 73. 105. 137. 180. a b k o wahrscheinlich mit ℵ^{c}CHP plur.(?) nur *Χριστον*.[2])

Von den Majuskeln ist, wie aus der Übersicht deutlich hervorgeht, E mit unsrer Gruppe verwandt. Dagegen nicht P[3]) wie in Paul. und Ap.

Ich dehne die Untersuchung um nicht fehlzugehen noch auf einige andere Kapitel der Act. aus.

3_{25} *ημων*] *υμων* BAEℵ^c 25. 36. 38. 61. 69. k.

$4_{\ldots}$ + *ακουσατε* E 15. 18. 36. 37. (die Stelle beweist die Verwandtschaft von 15. 18. 36.)[4])

---

1) Unter diesen zeigen 13 (unter 30 Varianten) 23, 40 : 26, 68 : 24. 73 : 22, 105 : 22 Übereinstimmungen, 15 und 36 sind eng verwandt, 15 zeigt 14, 36 : 19 Übereinstimmungen, aber sämmtliche 14 Übereinstimmungen teilt 15 mit 36, der an den übrigen Stellen wahrscheinlich schlecht notiert ist, 18 gehört als dritter zu diesen (9 Übereinstimmungen, darunter 7 mit 15 gemeinsam). Ebenso sind 27 und 29 eng verwandt (je 9 Übereinstimmungen, darunter 7 gemeinsame).

2) auf der andern Seite Bℵ EL 38. 42. 57. 78. 80. 95. 96. 97. 101. 106. 113. 133. 177 (Scholz), 7. 8. 9. 10. 13. 14. 15. 18. 21. 24. 25. 26. 27. 28. 31. 32. 33. 35. 36. 40 (Wetstein), d e f g h l (Scriv.) (Ti.[45])

3) zu P vgl. die Beurteilung bei Gregory 417. Nach Gregory liegt in P dieser Texttypus in Act. und I. Petr. vor.

4) Dazu vgl. 7_6 *αυτου*] *σου* ℵ 15. 18. 27. 36.

4_{16} *γεγονεν*] *εγενετο* 27. 29. 100. 127. Bas. (Beachte die Verwandtschaft von 27. 29.)
ib. *αρνησασθαι*] *αρνεισθαι* B ℵ AD 5. 27. 29. 66.·· 69. 100. 104. 105. 127. 163. c Bas.

4_{17} *απειλησομεθα* (st. *ωμεθα*) P 1. 15. 25. 28. 35. 36. 45. 47. 69. 98. 99. 100. 101. 117. 119. 126. 137. b d e k·· o.

4_{18} *παρηγγειλαν — αυτοις* B ℵ ADE 13. 15. 18. 33. 34. 36. 40. 46. 105. 163. k.

4_{30} *εκτεινειν — σε* ℵ^{c} DE 27. 40. 57. 99. 100. 105. e f.

5_{2} *γυναικος — αυτου* B ℵ AD 13. 14. 15. 18. 27. 29. 36. 105.

5_{5} *τους ακουοντας — ταυτα* B ℵ AD 15. 27. 29. 36. 37. 100. 117. k.

5_{15} *κατα τας*] *και εις τας* B ℵ AD^{2} (E *και εν ταις*) 5. 7. 8. 13. 15. 18. 36. 40. 69. 96. 100. 105. 127. 163. k.

5_{32} — *αυτου* " *μαρτυρες* ℵ AD 18. 25. 26. 34. 40. 104. 106. 137. 163. 177. g h.
ib. *και το πνευμα — δε* B ℵ AD 31. 33. 40. 69. 100. 105. 163. 180.

5_{36} *ουδ — ει* BACED ℵ^{c} 5. 14. 33. 34. 38. 40. 69. 96. 113. 163. a h.

5_{37} *λαον* oder *λαον ικανον*] *ικανον λαον* E 5. 13. 40. 96. 180. k.

5_{41} *ονοματος* oder *ονοματος αυτου*[1]] *ονοματος* (*του*) *Ιησου* 5. 13. (15. 18.) 32. 33. 34. 36. 42. (47.) 69. 133. 98. k o; *του κυριου Ιησου* E 24. 43. 58. 76. 98. 104. 134. 180. b f g l··; *I. Χρ.* 1.·· 95. 117; *του Χριστου* 4. 11. 14. 31. 38. 45. 99. 113. a e h.

6_{2} *καταλειψαντας*] *καταλιποντας* E 5. 13. 33. 34. 40. 180. k Bas. von Ti's al.[7] habe ich 33. 34. gefunden, woher er die übrigen hat ist mir rätselhaft, Mill., Wetst., Bengel, Matthaei I und II., Birch, Griesbach, Alter, Scholz, Muralt, Bloomfield, Scrivener (Dermout) sind von mir verglichen.

6_{13} *ρηματα — βλασφημα* B ℵ ACD 27. 29. 36? 81. 105. 142. 163.

7_{1} *ει — αρα* B ℵ AC 14. 27. 29. 34. 36. (47. 100. 163.)

7_{10} *εναντι — ον* ℵ 5. 27. 29. 40. 96. 137. 163. 180. k.

7_{14} — *ιακωβος* 15. 18. 36. 47. 163. ?
ib. ~ *εν εβδομηκοντα πεντε ψυχαις* DH 1. 5. 31. 32. 36. 38. 40. 57. 69. 96. 105. 113. 137. 163. 180. c.

7_{16} *του εν Συχεμ* ℵ^{c} AE 27. 29. 40.

---

1) *αυτου* lesen 3. 40. 46. 63. 64. 105, nichts BACD 1. 10. 17. 19. 27. 29. 35. 65. 73. 78. 101. 177.··

7_{22} *και εργοις + αυτου* BℵACDE 15. 18. 25. 27. 32. 36. 40. 42. 43. 56. 57. 61. 96. 100. 105. 163. e.

7_{26} *εστε — υμεις* BℵACE 27. 29. 40. 61. 69. 81. 105. 163.

7_{30} *εν φλογι πυρος*] *εν πυρι φλογος* ACE 7. 15. 18. 29. 36. 46. 66. 69. 105. 163.

7_{31} *φωνη κυριου — προς αυτον* BℵA 15. 18. 27. 29. 36. 40. 61. 69. 105. 163.

7_{35} + *και" αρχοντα* Bℵ^{a}DE 15. 18. 27. 36. 40. 61. 96.

7_{40} *γεγονεν*] *εγενετο* BℵAC 15. 18. 36. 69. 105. 163.

7_{43} *ρεφαν* (ℵ^{c}A *ραιφαν*) CE 13. 15. 18. 36. 47.^{m} 73. 100. 103. 105. 177. g. (96. 180.) *ρεφφαν* h k l (o) al. Die übrigen *ρεμφαν*, *ρομφαν*, *ρομφα* etc.

7_{52} *γεγενησθε*] *εγενεσθε* BℵACDE 5. 13. 15. 18. 36. 40. 61. 66.** 100. 105. 137. 163. k.

Wenn diese Liste nicht auf den ersten Blick einen befriedigenden Eindruck macht, so ist dabei zu erinnern, dass einer der Hauptzeugen unsrer Gruppe 68 in allen diesen Kapiteln fehlt. Auffällig ist dass 73 hier ganz ausbleibt. Es wird das an der unvollständigen Kollation liegen. (s. Gregory „Birch per omnia contulit, item Scholz loc. select.") 137 tritt ebenfalls fast ganz zurück. „Scholz plurima(?) contulit." Auch 180 zeigt sich nur an wenigen Stellen verwandt. Varianten dieser Hndschr. sind von Arendt Scholz mitgeteilt, sie ist also auch nicht vollständig kollationiert, was um so mehr zu bedauern, da sie verloren ist. Als durchaus verwandt zeigt sich hier dagegen die Min. 163, die sich oben nicht fand. Auch hier die Erklärung in dem „Scholz maximam? partem contulit".[1])

Thatsächlich aber treten die Hndschrn. 13 und 31 etwas zurück, erweisen sich aber doch noch immer als durchaus verwandt. Sonst treffen wir alte Bekannte 15. 18. 27. 29. 36. 40. 105. k. (5. 7. 66. 76.). dazu neben 163 noch etwa 69 und 100.[2])

Zum Beweise der Verwandtschaft von ℵ^{c} mit unsrer Gruppe mögen die Stellen 3_{25}. 4_{30}. 5_{36}. 7_{16}. 7_{43} dienen.

1) Es zeigt sich hier wieder, wie unsicher noch das Material ist, mit dem man in der Textkritik wirtschaften muss.

2) Dagegen scheint 96 mehr verwandt mit den älteren Kodices, als mit unsrer Gruppe.

Betrachten wir nun die Kodices unsrer Gruppe genauer, so ergiebt sich, dass wir eine Reihe derselben schon kennen.

68 ist die uns bekannte Min. Paul. 73; 73 Paul. 80; 40 Paul. 46. Ap. 12; 13 Evang. 33. Paul. 17 hier mehr mit unsrer Gruppe, als mit der ägyptischen Recension verwandt; 31 ist der Cod. Leicestrensis (Ev. 69. Paul. 37. Ap. 14.); k scriv. begegnet uns zum dritten Mal = 195 = k Paul. 252 = w Ev. 489; 25 ist = Paul. 31.

So schliesst sich die lange und mühsame Untersuchung nach allen Seiten hin ab. Durch die Gleichungen

Act. 25. 31. 40. 68. 73. 195.
= Paul. 31. 37. 46. 73. 80. 252.

wird die Identität der in den Paul. und in Act. gefundenen Gruppen über jeden Zweifel erhoben. Und durch die Identität von k 195. Act, k 252. Paul, w 489. Ev. wird auch auf die Gruppe KΠw in den Evangelien ein neues Licht geworfen. Von diesen Kodices enthalten nun die Minuskeln 40. (46.) 73. (80.) 195. (252.)[1] den Einleitungsapparat des Euth. Diesen haben ferner 13. 105. (auch 76. 91. s. o.) Aus diesem Umstand ist nun allerdings keineswegs zu schliessen, dass diese Hndschrn. letztlich etwa auf eine Recension des Euth. zurückgingen. Dagegen spricht, dass die Gruppe zu der sie gehören eine viel weitere Verbreitung hat und dass das Einleitungswerk des Euth. wieder in so manchen andern Hndschrn. sich findet, die einen ganz andern Texttypus haben. Aber wohl leitet der Umstand, dass diese Hndschrn. den Apparat des Euth. haben, auf einen Schluss hinsichtlich der Herkunft dieser Hndschrn. In den Bibliotheken von Alexandria oder Caesarea werden ihre Archetypen letztlich ihren Ursprung haben. Ihren gemeinsamen Typus aber verdanken sie im letzten Grunde dem alten Codex Pamphili in der Bibliothek zu Caesarea. Denn die Textklassen in der Apok. P 1. 12. 36. b 10. 17. 37. 49. 91. 96. p 28. 79. a 34. 35. 87. c, in den Paul. HP 17. 23. 31. 37. 39. 46. 47. 71. 73. 80. 93. 115. 116. 118. 252, in den Act. E 13. 15. 27. 29. 31. 36. 40. 68. 73. 105. 137. 163. 180 sind — auch schon

1) cf. Gregory 154. Zacagni hat seine Ausgabe des Euthalius nach 40 und 73 veranstaltet. Bemerkenswert ist, dass in 40 Euthalius ἐπίσκοπος Σοΐλκης genannt wird. Vgl. Gregorys Bemerkungen zu Act. 205. 317. 399. Ev. 506.

ihrem Verhältnis zu den übrigen Textgruppen nach — identisch. Ihnen allen liegt, da dies bei der Klasse HP Paul. bewiesen werden konnte, der Cod. Pamphili zu Grunde. Und der Korrektor des Sinaiticus hat in der That auch diese Teile des neuen Testaments nach dem eigenhändigen Antigraphon des Pamphilus redigiert.

Endlich möchte ich im Zusammenhang damit noch auf einen Thatbestand aufmerksam machen, der mir bei Abhandlung II noch entgangen war. In der Stellung der einzelnen paulinischen Briefe herrscht namentlich die Differenz vor, dass der Hebräerbrief bald vor, bald hinter den Pastoralbriefen steht. Die Ordnung Hebr. I. Timoth. haben (B)ℵ AC HP 5. (Act. 5.) 9. (= Act. 7.) 16. 17. 22. (Act. 18!) 23 (? nach Gregory 139, dagegen Gregory 654), 46. 47. 57. 65. 71. 73. 77. 80. 93. 109. 137. 140. 166 (= Act. 133).

Das sind wesentlich die Hndschrn, die nach Studie II auf den Cod. Pamphili zurückzuführen sind. Von Kirchenvätern haben diese Ordnung Athanasius, Cyrill, Theodoret, Euthalius und spätere (Gregory 139). In Caesarea und Alexandria scheint diese Ordnung die gebräuchliche gewesen zu sein. Nun geht aus der Stellung des Hebr.-Briefes in dem Archetypus von B und ℵ hervor, dass in Ägypten früher noch eine andre Anordnung in Geltung war. Es ist also möglich, dass unsre Anordnung der paulinischen Briefe ursprünglich von den Textkritikern in Caesarea ausgegangen ist. Da die Stellung Hebr.-Timoth. ein vorzügliches Erkennungsmittel der Gruppe HP Paul. abgiebt, so notiere ich die Minuskeln alle, welche diese Anordnung haben. Es sind ausser den oben erwähnten die Hndschrn. 164. 172. (Calabria)[1] 189. 190 (Act. 156. Calabria einer von den Kodices des Zacagnius in der Ausgabe des Euthalius), 196. 204. 219 (Ev. 122(!) Act. 177. Manu Basilii monachi), 259 (Tarsus), 300 (Athen), 302. 305. 306. 311 (Athen), 353 („Chalcide mon. Trinitatis"), 362 u. 364 (Thessalonich), 368 u. 370 (Sinai), 373. 377 (geschrieben auf Befehl des Michael Palaeologus), 405. 408. 420 (Athen), 423 u. 425 (Cryptoferrata), 427. 430 (Act. 326 „Fertur fuisse Carlottae reginae Hieros. Cypr. Armen. quae Romae a. 1487 mortua est"), 431. 436. Leider fehlen fast alle Angaben bei den ihrem Lokal

1) Ich setze den letzten nachweisbaren Aufenthaltsort der betr. Hndschr. bei, da wo die Angabe mir lehrreich zu sein scheint.

nach interessantesten Kodices von Jerusalem, Sinai, Cahira; s. die Nummern 231—37. 264—68. 284—88. 337—47. 352. 367. 401. 417.

Nebenbei will ich endlich bemerken, dass die seltene Reihenfolge Rö. Hebr. Col. Thess. Phil. Tim. Tit. Phlm. Eph.. Gal. Cor. sich in 115 (nicht 100 wie Gregory S. 140, sondern Act. 100) und 372 findet, in der ersten Hälfte (bis Thess.) übereinstimmend in 95; dass die Ordnung, die sich in ℵ findet (Rö. Cor. Hebr. Gal.) auch 129 und 388 vorkommt. Die Ordnung Rö. Hebr. 387. 403. 414 (?). Vielleicht bieten auch diese Zusammenstellungen für etwaige Kollationen Wegweisung und Anregung.

Druck von August Pries in Leipzig.

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.**
Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Johs. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S.
Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte u. erweiterte Aufl. VIII u. 98 S. 1893. M. 2 —

IX, 3/4. Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** 313 S. 1893. M. 10 —

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.**
1. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen. VII, 160 S. 1893. M. 5 —
2. Paralleltexte zu Matthäus und Marcus. Befindet sich im Druck.

XI, 1. Das Kerygma Petri. Kritisch untersucht von **Ernst von Dobschütz.** VII, 162 S. 1893. M. 5 —

XI, 2. Acta SS. Nerei et Achillei. Text u. Untersuchung von **Hans Achelis.** IV, 70 S. 1893. M. 3 —

XI, 3. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert von **Ernst Rolffs.** VIII, 139 S. 1893. M. 4.50

XI, 4. Textkritische Studien zum Neuen Testament von **Wilhelm Bousset.** VIII, 144 S. 1894. M. 4.50

XII, 1. Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. Von **Adolf Schlatter.** IV, 94 S.
Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Litteratur. Von **Adolf Harnack.** 32 S. 1894. M. 4 —

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

XI. BAND HEFT 4

TEXTKRITISCHE STUDIEN

ZUM

NEUEN TESTAMENT

VON

WILHELM BOUSSET,

PRIVATDOCENT IN GÖTTINGEN

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

BQ
25
.T3
ILL June 12

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO – 5, CANADA

VOL 11

(1894).